31e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 48 — 2 DÉCEMBRE 1909

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE, *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

DE LA VOCATION SACERDOTALE

A propos d'un ouvrage récent

JOSEPH LAHITTON. **La Vocation sacerdotale.** *Traité théorique et pratique à l'usage des Séminaires et des recruteurs de prêtres.* — Un vol. in-12 de XIV-450 p., 4 fr. — Paris, Lethielleux. (L'ouvrage se trouve aussi en vente chez l'auteur, au Grand Séminaire de Poyanne, Landes ; M. Lahitton fait directement des conditions spéciales au clergé et surtout aux Séminaires).

I

Ce livre est, dans son origine et sa substance, le développement d'une *thèse spéculative sur la véritable nature de la vocation sacerdotale,* avec l'exposé des *corollaires pratiques* qui découlent de cette notion rectifiée. Mais, en le préparant, l'auteur a cédé progressivement au double désir, assurément fort légitime, d'une part, de donner à sa démonstration toute l'ampleur désirable, et d'autre part, de présenter ses conclusions personnelles dans leur plein et vrai jour en les encadrant des notions communément reçues. De la sorte, il a été conduit à écrire un *traité complet de la vocation ecclésiastique*. Disons-le de suite : c'est tout profit pour le lecteur.

Le traité de M. L. comprend trois parties. La première expose et justifie la *vraie notion de la vocation sacerdotale;* la seconde traite de *Ceux qui donnent cette vocation,* et la troisième de *Ceux qui la demandent*. Ces deux dernières renferment des règles et conseils pratiques tant sur le rôle des *appelants* (ordinaires, délégués ou auxiliaires), que sur les dispositions requises des *candidats à l'appel divin*. On y trouve, à côté d'aperçus connus d'ailleurs, mais présentés ici avec clarté, force et chaleur communicative, des vues qui paraîtront nouvelles et qu'on sera tenté de discuter. Elles ont leur justification dans la première partie, d'ordre spéculatif, où l'auteur s'est attaché à mettre en plein relief et sous le rayonnement d'une lumière intense la donnée théorique qui leur sert de principe et imprime au livre sa physionomie originale.

Une question domine, en effet, tout l'ouvrage. « Etant donné que Dieu appelle au sacerdoce, selon le mot de l'Apôtre : *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo,* comment l'appel de Dieu est-il intimé à ceux qui en sont l'objet ? »

« Une opinion trop répandue répond : L'appel de Dieu est intimé au sujet par des aptitudes, des goûts, des attraits qui lui révèlent et révèlent à ceux dont il relève, — parents, curés, professeurs, confesseurs, etc., — qu'il est divinement marqué pour le sacerdoce. L'appel est en lui, il n'y a qu'à savoir l'y découvrir ; c'est la tâche spéciale du Directeur de conscience. Les Directeurs de Séminaire, l'Evêque lui-même n'auraient guère qu'à s'incliner devant cette vocation constatée et ordonner celui que Dieu appelle en dehors d'eux. »

A l'encontre, M. L. estime que « l'appel divin est transmis aux candidats en vertu de l'appel à eux adressé par les ministres légitimes de l'Eglise, par ceux qui ont juridiction au for extérieur : le Pape et les Evêques. » (Cf. *Conclusions générales,* pp. 441-2).

Etablir cette donnée est, au fond, l'objet de toute la **première partie** du Traité. Voici brièvement la trame de la démonstration.

Après avoir précisé son sujet dans l'*Avant-propos* (1-4) et donné le schéma de sa thèse (pp. 7-8), l'auteur *définit* la vocation sacerdotale. C'est « *l'élection et l'appel d'un sujet à l'état ecclésiastique; élection et appel tout gratuits, que Dieu fait de toute éternité et qu'il manifeste et intime dans le temps par l'organe des ministres légitimes de l'Eglise.* » Suit une courte explication. (Ch. I, pp. 9-12).

Le second Chapitre *justifie* la notion pro-

posée et établit successivement : l'origine divine de la vocation sacerdotale, — son absolue gratuité, — enfin le caractère extérieur et objectif de son intimation. — L'effort de la preuve porte naturellement sur ce dernier point. Le choix de Dieu ne peut être connu que par la manifestation qu'il en fait. Or, il lui a plu de le traduire et de l'intimer « à celui qui en est l'objet, non par des signes subjectifs pris en lui-même, mais par l'appel des ministres légitimes de l'Eglise, appel qui seul constitue la vocation vraie et proprement dite. » C'est ce qui ressort, par un argument d'analogie divine, de la vocation des Apôtres : en celle-ci pas la moindre trace de subjectivisme ; la voix du Christ apparaît clairement comme le seul organe de l'appel de Dieu. Autre preuve, plus claire encore et décisive : l'interprétation de la parole de l'Apôtre, *qui vocatur a Deo,* donnée par le Catéchisme du Concile de Trente : « *Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur.* » Enfin la raison théologique montre la même conclusion découlant de la visibilité de l'Eglise envisagée comme société (pp. 13-30).

Cette conception de l'organisme transmetteur en matière de vocation entraîne des *conséquences* importantes, celles-ci notamment : pas de vocation proprement dite soit en dehors de l'appel hiérarchique, soit même antérieurement à cet appel ; l'acte des ministres de l'Eglise n'est pas la simple constatation ou consécration officielle de la vocation divine : il la constitue essentiellement et la transmet au sujet. D'où il suit que préalablement à cet appel il ne peut y avoir dans le sujet qu'une vocation en puissance, une simple idonéité à recevoir l'appel divin. La *distinction* entre cette *vocabilité* et la *vocation en acte* est aussi importante qu'elle semble communément méconnue. (Ch. III, pp. 31-38).

Oui, méconnue. Car M. L. ne se dissimule pas que sa thèse heurte les idées courantes. La *doctrine contraire* paraît actuellement reçue, au moins théoriquement, dans les milieux chargés du recrutement et de l'éducation des futurs prêtres. Elle a trouvé son expression dans un ouvrage, d'ailleurs excellent à bien des égards, au sujet *De la Vocation sacerdotale;* du moins il semble difficile à M. L. de ne pas l'y reconnaître, en voyant l'appel de l'évêque réduit au rôle de condition *sine qua non.* — Est-il besoin de l'observer ? le volume en cause est envisagé par M. L. comme représentatif des idées courantes ; c'est à ce titre seul qu'il est pris à partie, sans arrière-pensée de polémique soit de personne, soit d'institution. — Du reste, quoi qu'il en soit de la pensée précise de l'auteur en question, une opinion fort répandue, c'est que la vocation divine existe dans le sujet préalablement à l'appel officiel et doit s'y discerner à une série de signes dont un certain attrait, au moins de grâce, constitue l'un des plus essentiels. — Aux yeux de M. L. cette théorie est radicalement erronée et elle ne s'appuie sur aucune preuve. (Ch. IV, pp. 39-57). La réfutation qu'il en fait le conduit à une seconde démonstration de sa propre thèse.

Les *preuves nouvelles* invoquées sont tirées de faits analogues, de la doctrine de S. Thomas et de S. Liguori, de S. Paul, enfin de divers documents de l'Eglise. — Aaron est appelé au nom de Dieu par Moïse. La vocation de Marie ne préexiste nullement en elle sous forme d'attraits, de désirs, mais lui est intimée par un ange. L'histoire de l'Eglise montre des vocations célèbres, v. g. celle de S. Pierre Chrysologue, qui toutes supposent l'idonéité, mais où l'on ne découvre comme attrait que les vives répugnances d'une sincère humilité. — S. Thomas, traitant des qualités requises chez ceux qui demandent les ordres, ne dit pas un mot de l'attrait, pas un mot de la vocation intérieure ; il ne réclame que l'idonéité intellectuelle et morale. — Si S. Liguori paraît, de prime abord et dans les termes, favorable à la théorie moderne, il ne demande au fond que la vocation en puissance, ou la vocabilité. — Théorie *moderne,* a-t-on dit : c'est qu'en effet elle est nouvelle. En vain la chercherait-on dans les grandes théologies d'antan, dans les documents conciliaires, dans les Pères. Elle n'est pas davantage, et moins encore, dans l'Ecriture. Les écrits apostoliques, sources naturelles de renseignements, ne nous offrent rien de semblable. Les premiers diacres sont appelés sur simple examen d'idonéité (Act., VI, 3, 6) ; même procédé pour Timothée (Act., XVI, 1, 3). Dans les Pastorales, S. Paul, énumérant les conditions que doivent réaliser les candidats à l'épiscopat ou au sacerdoce, ne dit pas un mot de la vocation intérieure ou de l'attrait et tout se ramène d'après sa doctrine à l'idonéité (I Tim., III, 1, 10 ; II Tim., II, 2 ; Tite, II, 5-9). — La pensée de l'Eglise en matière de vocation sacerdotale se fait connaître par les lois sur les irrégularités canoniques (celles qui sont de droit ecclésiastique seraient un abus de pouvoir si la vocation était directement et immédiatement divine), et mieux encore par le texte du Pontifical des Ordinations. Or, c'est en vain qu'on chercherait en ce dernier la moindre parole favorisant l'opinion moderne. On y voit en retour l'évêque soucieux de s'assurer de l'aptitude des candidats aux ordres *(Scis illos dignos esse)* avant de les y promouvoir par son élection *(hos præsentes eligimus)* et offrant au nom du Seigneur à leur libre acceptation l'entrée définitive au service particulier de Dieu *(In nomine Domini, huc accedite).*

Le Concile de Trente, dans la session XXIII, fournit un argument de même ordre et d'égale force. En sept chapitres au moins du *De Reformatione,* il revient sur les dispositions requises des ordinands. Or il garde le silence absolu sur la vocation intérieure. Tout est affaire de bonnes qualités et de bon vouloir. Et encore parmi ceux-là mêmes qui présentent ces conditions réunies, il ne faut admettre au Séminaire qu'un nombre correspondant aux ressources et à l'étendue du diocèse : « *Pro modo facultatum et diœcesis amplitudine.* » Les récentes déclarations de Pie IX, Léon XIII et Pie X au sujet des Séminaires et du recrutement sacerdotal font écho à la pensée du Concile de Trente : l'idonéité, l'aptitude, faite de science et de sainteté, voilà ce que les Papes requièrent des séminaristes et ce que doit discerner en eux l'évêque qui les appelle à l'honneur du sacerdoce. Sous ce rapport même, ses exigences varieront suivant les conditions des temps et leur répercussion sur les besoins véritables des diocèses. Les paroles de Pie X, dans l'Encyclique *Pieni l'animo,* 1906[1], sont particulièrement significatives et semblent à M. L. en harmonie complète avec la thèse qu'il défend. (Ch. v, pp. 58-107).

Cette thèse, deux fois prouvée, reçoit un surcroît de lumière de la *solution* donnée aux principales *difficultés* qu'on peut soulever contre elle. M. L. examine successivement onze objections, tirées pour la plupart, sinon toutes, des conséquences fâcheuses que la doctrine de la « vocation-appel » paraît entraîner. L'analyse devient ici difficile. On lira dans le texte même les réponses de M. L., et l'on ne sera pas étonné d'y rencontrer souvent la distinction entre la vocation en acte et la vocation en puissance, distinction dont il avait préalablement souligné l'importance. (Ch. VI ; pp. 108-138).

Vocation en acte, vocation en puissance..., qu'importe, dira-t-on, pour la pratique ? S'il faut au sujet au moins une vocabilité positive, le discernement, la culture, la considération de cette idonéité s'imposent, et dès lors rien n'est modifié, de fait, dans les devoirs des candidats aux ordres et dans ceux de leurs éducateurs. — Il est vrai, pour le motif indiqué, et peut-être aussi parce que la pratique reçue ne s'inspire pas toujours complètement de la théorie courante, la thèse de M. L. n'est pas de nature à postuler une révolution dans le recrutement ecclésiastique et la préparation au sacerdoce. On se tromperait toutefois en lui déniant des conséquences pratiques importantes. Ces corollaires sont mis en relief par l'auteur au cours de la seconde et de la troisième partie. J'ai dit déjà comment il avait été conduit à les encadrer dans des notions d'ensemble. Il suffira de les souligner, en se bornant à une esquisse des grandes lignes pour le reste du traité.

IIe Partie : Ceux qui donnent la vocation sacerdotale, ou les Appelants. — L'*appel,* véritable vocation, au sens actif, est, en dehors du Pape, la *prérogative des chefs de diocèse.* L'évêque en jouit à titre ordinaire et l'exerce toujours validement. Il n'en use licitement que s'il a constaté par un jugement prudent l'aptitude du sujet. Il doit, en outre, se conformer aux règles du droit général qui régissent la matière, sans en excepter, bien entendu, les décisions du 22 déc. 1905[1], et suivre les recommandations des Souverains Pontifes, notamment sur la prudence et la sévérité, d'ailleurs variable, qui doivent présider à ses choix. Généralement, en pratique, l'évêque se repose du jugement d'idonéité, comme de la formation lévitique, sur les Directeurs de son Séminaire. De là l'obligation pour lui de les choisir avec le plus grand soin. (Ch. I, pp. 144-162).

Quel est le rôle de ces *appelants délégués?* Quels sont leurs devoirs, envers le Souverain Pontife, envers l'évêque diocésain, envers les candidats à l'ordination ? La réponse à ces questions est l'objet d'un second chapitre (pp. 163-189). Il est évident que ce que dit l'auteur peut ne pas s'appliquer identiquement à toutes les espèces, et vise simplement la situation communément faite par les Ordinaires au Conseil des Directeurs ou professeurs de Grands Séminaires dans la plupart des diocèses de France. Elle implique pour eux une responsabilité parfois angoissante. En ce qui regarde les élèves une fois admis au Séminaire, ils sont tenus par une sorte de quasi-contrat, sous peine d'injustice appelant réparation, à donner l'appel à tout sujet digne et à le refuser à tout sujet indigne. Mais de cette dignité et de cette indignité ils sont, avec l'évêque, les seuls juges autorisés et compétents : l'opinion du candidat sur lui-même ne compte pas et, en un sens du moins, pas davantage celle de ses garants laïques ou même ecclésiastiques.

Sous le nom d'*appelants auxiliaires*, M. L. comprend « tous ceux qui contribuent de quelque manière au recrutement du sacerdoce catholique, mais sans être directement associés à la collation de la vocation divine... Leur action se borne à préparer le sujet, soit en l'invitant à désirer et à demander l'appel, soit en le disposant à le recevoir dignement, soit en l'aidant à étudier ses aptitudes intimes pour décider s'il est prudent pour lui de poser encore ou d'abandonner définitivement sa candidature à l'appel divin. » On les peut diviser en quatre groupes : « 1° le Direc-

[1] *Ami* 1906, p. 753.

[1] *Ami* 1906, p. 329.

teur de conscience au Grand Séminaire ; 2° les Supérieurs, directeurs, confesseurs et professeurs du Petit Séminaire ; 3° les prêtres, en particulier les curés de paroisse ; 4° les parents chrétiens et tous les catholiques. »

1° Le *Directeur de conscience* au G. S. est le personnage qui aurait le plus à se plaindre de M. L. Il déchoit évidemment du rôle que l'opinion courante lui attribue ; il n'est plus le juge chargé de prononcer, en dernier ressort, sur l'existence ou l'absence de la vocation divine. L'appel de Dieu, il n'a ni à le discerner, ni à l'intimer. Son rôle, en cette matière, se borne à « constater et à déclarer l'idonéité intérieure et en celle-ci l'idonéité secrète, par une sentence d'ordre privé. » Si cette idonéité fait défaut, il peut et doit interdire l'acceptation de l'appel, sous refus d'absolution, et, en cas d'obstination, « user de tous les moyens dont une âme sacerdotale dispose pour fléchir une âme rebelle. » Il ne saurait évidemment aller plus loin. Il a d'autre part, au Séminaire, une dernière mission à remplir, plus douce, plus efficace et de tous les instants : celle de former les jeunes clercs à la vraie piété et aux solides vertus.

2° Pour le *Petit Séminaire,* la mission de son personnel peut se résumer en trois mots : « *étudier* les aptitudes, *écarter* ceux qui ne les possèdent pas, *améliorer* ceux qui les possèdent. » L'absence seule d'attrait n'est pas un motif d'élimination, du moins si le vouloir qui fait défaut à l'enfant, à l'adolescent, a quelque chance de germer dans le jeune homme, ce qui est le cas le plus fréquent. Mais quand l'idonéité proprement dite est en cause, il faut avoir le courage de pratiquer à temps, de bonne heure, les exclusions nécessaires.

3° L'article sur le rôle des « *Prêtres* pourvoyeurs des Séminaires » est un des plus intéressants de l'ouvrage et un de ceux où les conséquences pratiques de la thèse de M. L. s'accusent davantage. Ce qui devra guider le choix du pasteur, ce n'est point le discernement d'un attrait le plus souvent absent à cet âge et maintes fois trompeur, mais l'examen des aptitudes du sujet et celui des conditions du milieu familial. Pas n'est besoin qu'il trouve préexistants dans l'enfant la volonté ou le désir d'être prêtre ; à plus forte raison n'a-t-il pas à attendre les premières ouvertures. Il lui appartient de prendre les devants, d'éveiller, d'exciter les aspirations vers le sacerdoce. Il usera dans ce but de toutes les industries, surnaturelles et naturelles, que le zèle lui pourra suggérer. A côté de la méthode de *persuasion,* la méthode d'*autorité,* celle qu'on pourrait appeler de *résignation,* prudemment maniées, peuvent avoir leur légitime application. Ne pas l'oublier : il ne suffit pas de gagner une âme à l'idée du sacerdoce ; il faut entourer le jeune candidat de soins aussi dévoués qu'attentifs.

4° Même note dans les conseils donnés aux *parents chrétiens*. Ceux qui veulent remplir à ce sujet tout leur devoir, — et leur intérêt véritable est lié à cet accomplissement intégral, — ne se borneront pas à une attitude négative, au respect d'une volonté légitime dûment constatée. Ils auront à cœur de deviner les désirs de leurs enfants et d'en provoquer la confidence. Bien plus, ils chercheront à suggérer, à provoquer ces aspirations, en toute prudence et sagesse sans doute, mais enfin sans crainte d'empiéter sur l'action divine et de s'ingérer dans un domaine étranger : en ce sens ils peuvent et doivent être des *éveilleurs de vocation*. Cette mission, la mère chrétienne semble particulièrement qualifiée pour la remplir. M. L. cite à ce propos de belles pages de M. Lahargou, président de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne,* en rectifiant toutefois, dans le sens de sa théorie, quelques mots de son distingué compatriote. Celui-ci exclut chez la mère toute *intention de conquérir* son fils. M. L. s'y refuse : « Appuyé, écrit-il, sur les principes que nous défendons dans tout cet ouvrage, nous allons plus loin et nous disons que la mère chrétienne, quand elle a découvert en son enfant de vraies aptitudes pour le sacerdoce, surtout quand son jugement est confirmé par celui de son pasteur, doit s'efforcer de conquérir son enfant à la carrière sacerdotale. » (P. 261).

Tout ce chapitre III, sur « les Appelants auxiliaires » (pp. 190-273), abonde en aperçus intéressants, féconds, exprimés maintes fois avec l'accent communicatif d'une émotion chaleureuse. On en jugerait mal par une sèche analyse. Il faut le lire.

La même remarque s'impose pour toute la **IIIe partie,** où, suivant le jugement de Mgr Touzet, la « démonstration s'élève jusqu'à l'éloquence pour graver dans l'âme des séminaristes les vraies notions de l'intention droite, de la science suffisante et de la sainteté qu'exige leur sublime vocation. » C'est, effectivement, autour de ces trois notions que M. L. a groupé tout ce qu'il avait à dire de **Ceux qui demandent la vocation.**

L'*intention droite* doit d'abord être une intention, c'est-à-dire un acte de la volonté personnelle. Non sans doute qu'il le faille, surtout parfaitement, dès l'abord. Mais ce caractère est requis, en sa plénitude, au moment de la réception des ordres ; nulle volonté, alors, ne doit et ne peut se substituer à celle de l'ordinand. La rectitude de l'intention implique des éléments nombreux. Le droit vouloir exclut les motifs blâmables ou inférieurs (avantages naturels, pis-aller, facilité de salut individuel) ; il vise le sacerdoce tel qu'il a été établi par Jésus-Christ : le **candidat désire**

être prêtre pour procurer la gloire de Dieu par le salut des âmes. C'est là le minimum requis. — Cette conception de l'intention droite offre avec la théorie de l'attrait, telle que l'exposent les meilleurs auteurs, plus d'un trait de ressemblance. Elle s'en distingue pourtant et par une plus grande justesse de terminologie, et même par le fond des choses. « L'intention droite n'est pas un signe qu'on a la vocation, mais un signe qu'on peut la recevoir, et il n'est pas le seul ni peut-être le plus important des signes qui provoquent l'appel divin. » Les eût-on tous et « même à un haut degré, on n'a nullement le droit de se croire, encore moins de se dire appelé. C'est l'Evêque qui appelle, c'est lui qui donne la vocation, s'il le juge convenable. » (P. 297). — Le séminariste fervent n'arrêtera pas ses aspirations au minimum qui vient d'être indiqué. Il voudra être « un prêtre de sacrifice, — un prêtre éclairé, — un prêtre pieux, — un prêtre humble, — un prêtre zélé, — un prêtre catholique, papiste et romain, — un prêtre eucharistique. » (Ch. I, pp. 280-313).

En fait de *science*, il y a pareillement un minimum requis, un maximum désirable. — Ce qui est de rigueur, c'est une intelligence suffisamment puissante, convenablement disposée et suffisamment cultivée. Partant, quelle attitude prendre en face de l'esprit borné, de l'esprit léger, de l'esprit faux, de l'esprit ignorant ? C'est ce que l'auteur examine, en tenant compte des degrés. — Quant à l'ascension vers un maximum de connaissances, M. L. montre comment l'intérêt personnel et celui du ministère à remplir, surtout à l'heure actuelle, en font un devoir au séminariste ; puis il en trace le programme. Il insiste ensuite assez longuement sur les dispositions d'esprit et de cœur avec lesquelles il faut étudier. (Ch. II, pp. 314-370).

La *sainteté* sacerdotale forme un sujet vaste à l'excès, où d'ailleurs tout a été dit et par des maîtres. M. L. ne touche que les points principaux. Il envisage ici encore un minimum d'idonéité et un maximum à poursuivre. — Le moins qu'on puisse demander au futur prêtre, — et il faut l'exiger rigoureusement, — c'est l'honnêteté naturelle ; la plupart des qualités que S. Paul requiert dans les chefs de l'Eglise s'y ramènent, ou mieux, si l'on veut, elles en supposent, sous le souffle de la grâce, un épanouissement en harmonie avec la mission sacerdotale. M. L. commente les paroles de l'Apôtre en suivant l'ordre des préceptes de la seconde Table, pour finir par les commandements de la première et les préceptes surnaturels résumés dans les deux mots : *justum, sanctum*. Beaucoup à prendre dans ces divers paragraphes. Le 5e, sur la chasteté perpétuelle, après avoir rappelé les principes qui doivent guider, en pareille matière, pour l'appel ou son acceptation, insiste sur l'importance d'une « solide *éducation de pureté* » et en esquisse le programme. — « Où finit le minimum de sainteté absolument requise, où commence le maximum de sainteté à promouvoir ? » M. L. déclare « sans détour comme sans crainte d'étonner personne » qu'il lui est impossible de fixer la limite. En tout cas, le séminariste soucieux de répondre dignement à sa vocation, prendra pour lui le mot de S. Bernard : « *Modus diligendi Deum sine modo diligere.* » Il s'efforcera de cultiver en lui-même toutes les vertus et par dessus tout la divine charité. A l'heure actuelle toutefois, plus que jamais, deux vertus, foncièrement chrétiennes, se recommandent aux efforts des jeunes clercs : l'humilité et l'esprit de sacrifice. (Ch. III, pp. 371-424).

L'auteur termine cette dernière partie par trois séries de *conclusions*. — L'une a trait à « *L'étude de la vocation au grand séminaire.* » A la bien prendre, en conformité avec la doctrine exposée, elle « est, purement et simplement, un examen d'aptitudes intellectuelles et morales. » Partant, elle « est facile : pour les Directeurs de Séminaire, pour le Directeur de conscience, pour le candidat lui-même. » (P. 427). — La seconde série vise la « *Situation juridique du candidat au sacerdoce, par le fait de son entrée au Grand Séminaire.* » Elle est régie par une sorte de quasi-contrat entre l'aspirant au sacerdoce et l'Evêque ; et de la promesse implicite de ce dernier résulte pour le séminariste fidèle aux conditions posées et partant à la règle, un droit à l'appel, à l'ordination. — Enfin, toujours comme corollaire des principes posés, M. L. distingue « *Trois sortes de vocations* » : les vocations absolues, comparativement rares ; les vocations conditionnelles, les plus communes ; les vocations permissives, tristes exceptions, fléau du sacerdoce et honte de l'Eglise. (Pp. 425-439).

Avant de déposer la plume, l'auteur jette un *coup d'œil rétrospectif* sur l'ensemble de son travail ; il en indique la genèse, en dégage une fois encore la pensée fondamentale, s'excuse de son insistance à faire pénétrer l'idée par des répétitions de termes qui ont pu sembler fastidieuses, et reprenant le mot qui lui paraît sacramentel pour caractériser la vraie doctrine, formule une dernière fois celle-ci en ces termes : « Les candidats au sacerdoce ne doivent pas porter en eux la vocation, mais l'*idonéité* à la recevoir. » Tel est l'objet des *Conclusions générales*. (Pp. 441-445).

On trouvera, croyons-nous, dans l'analyse qui précède, une vue d'ensemble fidèle du livre de M. L. ; mais pour en avoir une idée personnelle juste et complète, il faut le lire, et nous ne pouvons qu'engager vivement nos

abonnés à le faire. Ils y trouveront profit et intérêt certains, alors même qu'ils ne se rallieraient pas au point de vue de l'auteur. C'est, du reste, une lecture qui se fait sans fatigue et avec charme, tant l'argumentation est précise et limpide l'exposition. On sent qu'en bon professeur, M. L. a visé par dessus tout à la clarté : ce souci se trahit jusque dans la disposition matérielle du livre, aéré (presque à l'excès), avec divisions bien marquées, titres en vedette, sommaires à chaque article, sans préjudice des transitions par résumé et des coups d'œil rétrospectifs, à l'occasion. Sans doute il y a parfois quelque négligence dans le style : les répétitions de mots à une ou deux lignes de distance sont trop fréquentes pour être toutes intentionnelles. Il y a pareillement des lapsus de typographie (en dehors des *errata* signalés), par exemple : p. 26, note 1 ; si mes souvenirs sont fidèles, il s'est glissé même quelque part, sans que je retrouve la page, un quiproquo dans une allusion à la parabole du pharisien et du publicain. Il semble aussi que la trame de la première partie gagnerait à être remaniée dans le sens des Conclusions générales, par la fusion des deux démonstrations positives en une seule. Mais ce ne sont là que des imperfections fort légères et des *desiderata* sans importance, qui trahissent la hâte du dernier travail, hâte imposée par les circonstances. Je ne les signale qu'en vue d'une nouvelle édition que tout fait croire prochaine.

C'est qu'en effet, — fût-il discuté, et par cela même, — le livre de M. L. ne passera point inaperçu. Son actualité comme son mérite lui assurent d'avance un légitime succès. L'auteur en a d'ailleurs pour garant, en dehors des félicitations de son évêque, les éloges et bénédictions du Pontife suprême. Sans doute, et on peut le dire en toute vérité comme en tout respect, il ne faut point exagérer la portée des lettres par lesquelles la Secrétairerie d'Etat remercie les écrivains, des ouvrages dont ils ont fait parvenir l'hommage au Saint-Père. Mais, dans l'espèce, la double missive du Cardinal Merry del Val [1] à l'évêque d'Aire et à M. Lahitton, semble bien sortir de la généralité vague, assez habituelle et voulue, de ces accusés de réception. Pie X, qui fait actuellement de la vocation sacerdotale une de ses préoccupations, s'est intéressé à l'ouvrage et il a tenu à en exprimer sa satisfaction. L'emploi par l'éminent Secrétaire d'Etat des expressions caractéristiques de la doctrine de M. L. donne à sa thèse une certaine consécration et prouve à tout le moins qu'elle ne heurte point la pensée personnelle du Souverain Pontife.

Après un tel suffrage, le jugement de l'*Ami* peut offrir moins d'intérêt. Cependant, plus d'un lecteur nous en voudrait de nous récuser en ce qui regarde la doctrine du livre dont nous avons nettement proclamé le mérite.

II

On s'est demandé si la thèse de M. L. ne soulevait pas au fond une simple *question de terminologie*. L'objection a été formulée au Congrès même de l'*Alliance des Grands Séminaires* et par une bouche singulièrement autorisée. Et quand ce serait ? Il faudrait, même en cette hypothèse, savoir gré à l'auteur d'avoir remis en lumière et en honneur les expressions justes, de nature à prévenir les confusions de pensée. Il est incontestable que la synonymie naturelle des mots *appel* et *vocation* ne permet pas de les appliquer sans danger, en dehors de toute précision ultérieure, à deux données distinctes et de soi séparables. Par suite de cette ressemblance, le péril est imminent d'appliquer à l'un des concepts les textes ou les prédicats qui ne se rapportent ou ne conviennent qu'à l'autre ; et ce qui l'accroît encore, c'est qu'en latin un seul et même terme répond, dans l'usage courant, aux deux

[1] Voici le texte de ces deux lettres du Cardinal Secrétaire d'Etat :

1° Lettre à Mgr Touzet, évêque d'Aire :

« *Dal Vaticano*, 6 sept. 1909.

« Monseigneur,

« En réponse à la lettre de Votre Grandeur, le Saint-Père me charge de vous adresser, comme témoignage de sa haute satisfaction, la lettre ci-jointe pour M. le chanoine J. Lahitton, et de vous dire combien l'hommage du livre sur *La Vocation Sacerdotale* a été agréable à Sa Sainteté.

« Le Saint-Père est heureux de voir que cet ouvrage, qui possède bien des mérites, et qui semble appelé à faire grand bien, a été entrepris sous les auspices de Votre Grandeur... »

2° Lettre à M. le chanoine Lahitton :

« *Dal Vaticano*, 6 sept. 1909.

« Monsieur le chanoine,

« Le Saint-Père a agréé avec une particulière bienveillance l'hommage du volume que vous Lui avez fait remettre.

« Encouragé par Monseigneur votre Evêque, vous vous efforcez de mettre en lumière, dans une synthèse rapide, mais claire et précise, la pure doctrine de l'Eglise, concernant la *vocation sacerdotale*.

« Aucun sujet ne peut tenir à cœur davantage au Saint-Père, dont la sollicitude, comme vous le rappelez avec une filiale déférence, s'est toujours portée d'une manière spéciale sur le recrutement du clergé et la formation à la sainteté, recommandant aux évêques de *veiller sur leurs séminaires, et de ne choisir, pour les appeler à l'honneur du sacerdoce, que ceux qui sont véritablement aptes* à en remplir dignement les augustes fonctions. Pour développer efficacement cette aptitude ou *idonéité*, les supérieurs et directeurs des Séminaires feront appliquer avec soin leurs élèves à une vigoureuse formation intellectuelle, par l'usage constant de la langue latine, et par l'étude approfondie de la philosophie scolastique, ainsi qu'à une discipline morale féconde par l'habitude d'obéir, avec des vues surnaturelles et un empressement filial, aux avis et aux indications de l'évêque, gardien de la foi et modérateur de l'action.

« Sa Sainteté se plaît donc à louer votre zèle éclairé, et à faire des vœux pour que votre ouvrage produise de très heureux fruits et contribue à donner à votre pays des prêtres de grande science et de haute vertu : un clergé d'élite est le salut d'une nation... »

expressions. Certainement, à notre avis, plus d'un exposé moderne ne s'est pas suffisamment gardé de cette pierre d'achoppement. — Au reste, nous estimons qu'entre la théorie de M. L. et celle qui a cours en beaucoup de milieux consacrés à la formation lévitique, il y a plus qu'une querelle de mots. Les conséquences pratiques tirées de sa thèse par le professeur d'Aire le font, à notre avis, nettement ressortir.

Et alors, **que penser de cette thèse ?**

Evidemment elle va trop à l'encontre d'idées reçues pour ne pas soulever d'*objections*. M. L., qui a répondu d'avance à beaucoup, en aura d'autres encore à résoudre dans sa prochaine édition. — Il devra montrer, par exemple, comment dans les cas d'indignité occulte, la vocation de semblables sujets, purement permissive en Dieu mais pourtant véritable, n'implique pas une contradiction. Dieu, d'une part, les appelle, suivant lui, *ab æterno*, par une vocation réelle, dont l'appel des supérieurs est dans le temps l'intimation ; d'autre part, il leur fait par le *dictamen* de la conscience éclairée de la foi, un devoir strict de ne pas répondre à cette vocation. Autant vaut dire que dans le plan divin il n'y a pas vocation vraie, mais au plus simple élément partiel d'une vocation complète inexistante ou avortée. C'est, si je ne me trompe, une difficulté qu'on a soulevée au *Congrès de l'Alliance*. Et puis, je me demande si en fouillant bien les documents ecclésiastiques on n'y trouverait pas plus d'une trace explicite de cette vocation intérieure qui semble d'après M. L. inconnue à la tradition de l'Eglise. Je n'ai pas fait de recherches suivies ; mais un exemple m'est tombé sous les yeux là-même où je pensais trouver un *confirmatur* à la thèse de la vocation essentiellement extérieure. Il me semblait découvrir ce *confirmatur* dans les décisions du 22 déc. 1905, et je m'étonnais que M. L. n'en eût pas argué. Il est certain, en effet, que la mesure fermant les portes de tout autre séminaire à un lévite congédié, sans possibilité pour celui-ci de tenter jamais la preuve de l'insuffisance des motifs de son renvoi, offre quelque chose de rigoureux et même de déconcertant, à première apparence, si la vocation est directement mise par Dieu dans le sujet, antérieurement à l'appel des supérieurs légitimes. A l'encontre, cette sévérité, fondée sur une raison de bien commun, s'explique et se justifie plus aisément dans la théorie de M. L. Malheureusement dans le texte intégral des considérants, on lit : « *Si quis eorum (Seminariorum alumnorum), sive clericus sive clericatui adhuc non initiatus, e pio loco dimittatur eo quod certa vocationis signa non præbeat, aut qualitatibus ad ecclesiasticum statum requisitis non videatur instructus, hic certe deberet, juxta grave S. Concilii monitum, sui Pastoris judicio subesse et acquiescere.* » Voilà une disjonction qui paraît bien discerner des simples aptitudes une vocation dont le sujet doit porter en lui les indices révélateurs.

On comprend donc que la thèse de M. L., prise dans son sens absolu et exclusif, effarouche de bons esprits. Parmi les rédacteurs de l'*Ami*, il pourrait fort bien s'en trouver qui professent une manière de voir soit opposée, soit plus éclectique, et soient amenés à l'exposer dans la Revue, avec l'agrément de la Direction. Aussi celui qui écrit ces lignes préfère-t-il, dans les mêmes conditions, *ne parler que pour lui seul*.

Il a d'ailleurs consigné sa pensée dans l'*Ami du Clergé paroissial*, il y a quelques années, après l'avoir formulée dans un discours en face d'un auditoire de jeunes séminaristes. On lui permettra de se transcrire :

> Et parce que ce rôle (le rôle du prêtre esquissé dans les lignes précédentes) est une mission d'honneur, parce qu'il implique des pouvoirs surnaturels, nul ne saurait se l'arroger de son chef : Dieu doit y convier par une vocation spéciale... Dans le Christ lui-même, l'union personnelle du Verbe a dû sacrer l'homme, pontife, par une onction substantielle. (Hébr., v, 4-5). A son tour Jésus choisit ses apôtres : remarquez, il n'est pas l'objet de leur choix, il les choisit (Jo., xv, 16) ; comme son Père l'a envoyé, lui les envoie (Jo., xx, 21). Et c'est en son nom que l'Eglise, son épouse, continue d'exercer jusqu'à la fin des âges cette élection prévenante. L'appel du Pontife constitue au sens des Ecritures le principe essentiel de la vocation véritable. — Mais parce que l'Eglise ne juge pas de l'intime de l'âme, parce qu'il faut au lévite des aptitudes et des dispositions spéciales, enfin et surtout parce que l'appel extérieur n'impose pas en soi d'obligation directe, Dieu doit intervenir personnellement pour la préparation de ses ministres et le recrutement du sacerdoce. Il distribue dans ce but à ses élus les dons du corps et de l'âme ; il communique à leur esprit des idées justes, partant nobles et élevées, sur le sacerdoce ; il y fait naître la persuasion, intuitive ou réfléchie, qu'ils sont créés pour le sanctuaire ; il développe dans leur cœur des intentions droites et pures ; il sollicite, il pousse leur volonté à suivre la décision de l'intelligence. Ces aptitudes, ces attraits de grâce forment l'appel intérieur, ce que l'on est convenu de désigner tout court sous le nom de vocation [1].

Ces lignes demandent évidemment à être lues dans leur contexte historique. Un discours n'est pas un traité, et ce n'est pas le lieu d'innover ou de rénover en matière de terminologie ; le moindre inconvénient serait de n'être pas compris. Quant à la doctrine exposée, la réflexion, l'expérience, la lecture attentive de l'ouvrage que je viens d'analyser, ne m'ont pas conduit à la modifier. En substance, je la crois en harmonie essentielle avec la thèse de M. Lahitton.

La **vocation**, au sens scipturaire et canonique du terme, c'est *l'appel de l'Eglise, par les dépositaires réguliers de la juridiction externe :*

[1] Cf. *Ami du Clergé paroissial*, 1904, p. 418.

sur ce point nul doute possible, à mon avis du moins. *C'est cet appel qui caractérise et constitue la vocation ecclésiastique en ce qu'elle a d'incommunicable et de spécifiquement divin.* Telle est bien la portée du commentaire, semi-authentique, donné des paroles de l'Apôtre par le Catéchisme du Concile de Trente. Les interprétations qu'on en a tentées, ajoutent au texte et en faussent le sens. — Et qu'on veuille bien le remarquer : cet appel de l'évêque est divin et présenté comme tel, non pas précisément parce qu'il est la traduction humaine, dans l'ordre de la durée successive, de l'éternelle prédestination de Dieu et en vertu de ce rapport. Non, il est divin en lui-même et dans le temps, bien que d'une façon médiate, parce qu'il procède d'une autorité positivement investie par Dieu à cet effet d'une mission et de pouvoirs spéciaux. M. L. souscrirait-il à cette affirmation radicale, je ne sais. En tout cas, à mes yeux, elle n'est pas douteuse. Je crois de plus qu'elle fournit le meilleur principe de solution à l'objection présentée par M. V. au *Congrès de l'Alliance*. On a, d'une part, l'acte extérieur d'une institution sociale divinement constituée, opérant suivant les lois de son économie et conviant, au nom de Dieu, un sujet à l'honneur comme aux responsabilités du sacerdoce ; on a, d'autre part, l'acte intime d'une conscience individuelle, commandant en vertu des lois de la nature et de la grâce sur la prudence et le respect des choses saintes, et intimant à ce même sujet le devoir personnel de refuser la dignité et la mission qui lui sont proposées. Où voit-on la contradiction réelle ? Les deux actes sans doute puisent leur valeur dans l'autorité divine ; mais ils procèdent immédiatement d'êtres humains distincts et ils n'affectent pas l'entrée dans les ordres sous des aspects exactement opposés : ici la barrière est levée qui fait du sacerdoce un état *réservé;* là défense est faite de s'y engager, en raison de la sainteté qu'il requiert et des devoirs qu'il impose. Pourquoi ces deux actes, conséquences de lois générales appelées à s'harmoniser dans leur application, ne pourraient-ils pas concourir comme éléments d'un même plan providentiel et se trouver tous deux objets du vouloir divin, simultanément mais en fonction du rôle qu'ils jouent ?

A côté de la vocation strictement dite, ou vocation élective, caractéristique de l'état sacerdotal, il y a lieu, ce me semble, de reconnaître, dans l'économie du recrutement des prêtres, une place à ce que j'appellerai la **préparation providentielle.** — Je l'ai décrite plus haut. L'*idée* qu'il convient de s'en faire est celle d'une action divine, aux effets multiples et variables, naturels et surnaturels, s'exerçant tantôt de façon directe, tantôt par intermédiaires, et opérant dans le double but de fournir la matière appelable, je veux dire, les candidats idoines, aptes à l'élection de la hiérarchie, et de disposer ceux-ci à l'acceptation de l'appel électif. Encore une fois, les manifestations extérieures, les moyens, la durée de cette préparation offrent une grande différence suivant les cas ; parfois elle peut être réduite à l'octroi des aptitudes strictement requises et à de simples clartés et impulsions de grâce contemporaines de l'appel extérieur. — L'*existence* d'une action providentielle de ce genre se conclut, par voie de déduction, comme je l'ai fait dans le passage cité, des conditions mêmes de l'appel proprement dit, rapprochées des lois communes de la sagesse divine ; elle s'induit de l'observation impartiale des faits et des états d'âme dans l'ensemble des cas de vocation ; elle s'autorise enfin du suffrage des maîtres de l'ascèse ecclésiastique. Mais on ne saurait, à mon sens, l'établir directement par les textes, scripturaires ou autres, qui proclament d'une façon générale l'intervention du Seigneur dans le choix de ses ministres et la nécessité de l'appel divin pour le sacerdoce. Les invoquer, comme preuves formelles, c'est confondre deux choses distinctes : la vocation qui choisit et convie à l'honneur, la préparation qui rend apte à la mission et dispose à l'accepter. La première seule est visée par les textes en question, excluant l'intrusion spontanée de l'homme et proclamant la nécessité de l'appel du Seigneur. M. L. a grandement raison d'insister sur les suites fâcheuses de cette confusion.

Entre vocation et préparation la distinction s'impose donc. Aussi bien, malgré les rapports naturels et évidents qui les unissent, leur *sphère d'action est-elle loin de concorder pleinement.* On peut envisager l'intervention providentielle sous un double aspect, comme ménageant des sujets munis des aptitudes requises, et en tant que sollicitant leur volonté à accepter l'éventualité ou le fait de l'appel. — Sous le premier point de vue, son champ d'action dépasse de beaucoup le cercle prévu des vocations proprement dites. Dieu prépare beaucoup plus d'appelables qu'il n'y aura d'élus. Ce fait trouve une explication naturelle et sa raison d'être, autant qu'il est permis d'en juger, dans les mille déchets, conséquence voulue ou permise de l'application des lois générales qui régissent les activités nécessaires ou libres au jeu desquelles la parfaite idonéité du sujet et l'appel lui-même se trouvent liés. D'un autre côté, il y a pareillement, mais en nombre bien moindre, des âmes appelées sans y être préparées. C'est un accident inhérent au fonctionnement humain de la divine économie de la vocation. Dieu n'a pas jugé bon d'y parer autrement que par le devoir moral de l'appelant de ne choisir qu'à bon escient et dans le seul cercle

des sujets idoines, et par l'obligation personnelle de conscience enjoignant à l'indigne de refuser l'honneur qui lui est proposé. Il a prévu les cas où cette double barrière se trouverait insuffisante et partant permis l'abus qui pourrait être, qui serait fait de l'appel formulé en son nom ; en quoi sa sagesse infinie s'est guidée sur des motifs qu'il n'appartient guère à nos pauvres lumières limitées de vouloir découvrir et surtout sonder. — De même, comme sollicitation de la volonté libre, la préparation pourra faire défaut en certains cas d'appel et partant de vocation au sens strict du terme : Dieu en effet ne saurait porter par sa grâce l'indigne occulte, conscient de son état, à une acceptation qui constitue une faute grave. En retour il est des cas, et nombreux, où la grâce divine provoquera, aidera des désirs, des vouloirs légitimes, ayant le sacerdoce pour objet, dans des sujets qui ne doivent pas bénéficier de l'appel hiérarchique, quelle que soit la cause qui définitivement les en prive. Pourquoi Dieu met-il au cœur ces aspirations qui doivent rester, non pas sans effet, mais sans leur satisfaction ? Ici encore c'est son secret ; mais il semble bien toutefois qu'il y faille voir une des applications les plus fécondes de la grande loi du renoncement et l'une des formes les plus nobles de la Croix. Ces âmes ont pu mériter grandement en acceptant la perspective du sacerdoce et partant l'éventualité de la vocation ; elles mériteront pareillement, plus encore peut-être, en s'inclinant amoureusement, en esprit de foi, devant le jeu providentiel des événements ou devant la décision de l'autorité divinement constituée qui leur refuse l'objet de leurs vœux légitimes. Mais il faut le dire nettement : semblables sujets, en dépit de leurs aptitudes, de leurs attraits de grâce, n'ont jamais eu la vocation proprement dite, ils n'ont jamais été élus du Seigneur pour son service, parce que le choix de Dieu enveloppe comme élément essentiel la décision de l'autorité dépositaire de son pouvoir. Cette affirmation, est-il besoin de l'observer, vise le temps et l'ordre d'exécution des décrets divins, quoi qu'il en soit de leur ordre d'intention dans l'acte de la prédestination éternelle. Il serait hors de propos ici de nous engager dans une question ardue à l'excès et dans une controverse restée jusqu'à ce jour sans issue.

Distincte de la vocation par sa nature, son objet propre, la préparation providentielle l'est encore, du moins partiellement, par son champ d'action. Et toutefois il reste que *pour l'ensemble des cas, elle lui est ordonnée.* C'est même là sa véritable raison d'être, comme élément général du plan divin. *Ce rapport permet* en conséquence *de lui en donner le nom,* en vertu d'une *analogie d'attribution.* — D'autre part, l'octroi des aptitudes renferme une indication, de portée au moins négative pour les appelants officiels, de valeur positive pour l'orientation prudente que le candidat doit donner à sa vie. Cette lumière n'est pas sans action sur la volonté ; elle participe donc en quelque façon à la vertu naturelle d'un appel. Il en va de même, et à plus forte raison, des illuminations et impulsions de grâce qui constituent le second aspect de la préparation providentielle. Celle-ci offre donc avec la vocation proprement dite une nouvelle *analogie,* de *proportion* diraient les logiciens ; et cette seconde analogie est également une raison qui *explique* et *légitime* dans une certaine mesure, sinon le transfert en sa faveur du nom de vocation, du moins *la participation à cette appellation.* L'usage commun n'est donc pas sans fondement rationnel, encore que pour beaucoup il traduise une conception partiellement ou même totalement erronée. L'essentiel est de ne pas perdre de vue le caractère analogique du terme, suivant les objets auxquels il est appliqué. Son *acception essentielle et fondamentale, en matière de sacerdoce, ne se vérifie que dans l'appel hiérarchique.*

J'ai dit : *en matière de sacerdoce.* C'est qu'en effet la *vocation sacerdotale* a quelque chose de *spécifique,* qui la caractérise absolument, et ne permet pas du tout de l'assimiler aux autres vocations, quelque opinion que l'on se fasse sur la réalité de ces dernières. On le perd généralement de vue, et cet oubli, avec l'*assimilation* trop habituelle qui en résulte, forme le *principe des erreurs en cours,* et d'abord de la confusion entre la vocation et la préparation providentielle.

Et de fait, dans la *vocation religieuse,* trouve-t-on autre chose que ce dernier élément ? Par ses invitations répétées, Jésus a ouvert tout grand aux bonnes volontés le chemin des conseils. En soi, qui en a le courage peut s'y engager, sans autre appel ; il n'a pas à craindre d'usurper un privilège réservé. Il reste cependant, d'abord, que la prudence fait un devoir à chacun de peser ses forces de nature et de grâce, voire ses goûts et ses inclinations, en tant du moins qu'ils caractérisent et augmentent les aptitudes, ou à titre d'indication. Il demeure également que Dieu se réserve d'engager plus efficacement dans cette voie, par une impulsion surnaturelle, les âmes éprises de perfection. Et nous sommes ainsi en présence du double élément distingué normalement dans la préparation providentielle. Il y a donc pour l'état religieux une *vocation, au sens analogique du terme;* il n'en existe pas au sens propre. Ou plutôt comme je l'ai dit, il y a bien un appel extérieur ; mais il a retenti une fois pour toutes, conviant sans distinction toutes les volontés

libres, quand des lèvres du divin Maître sont tombées des paroles comme celles-ci : « *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes... : et veni, sequere me.* » (Mt., XIX, 21). En raison même du caractère général de cet appel, la question ne s'en pose pas pour les individus. Et c'est ce qui explique pourquoi les grands théologiens d'antan étaient muets ou négatifs au sujet de la vocation spéciale, élective, à l'état religieux. Ceux qui soutiennent l'existence d'une telle vocation — et le nombre en est grand, surtout maintenant — ont naturellement été conduits à en reconnaître les éléments dans ce que nous avons appelé la préparation providentielle. Ce qui n'est que vocation analogique est devenu pour eux forcément, puisqu'il n'y a pas autre chose, *la* vocation religieuse. Beaucoup, sinon tous, y voient une vocation au sens strict du terme, et l'assimilent, sans plus y regarder, à la vocation sacerdotale. D'où le concept qu'ils se font de cette dernière se trouve logiquement vicié par la même confusion entre appel électif et simple préparation.

Qu'il y ait une vocation spéciale à l'état religieux, on peut l'accorder, et pour mon compte je le crois ; qu'il y en ait une, du même genre, au moins en certains cas, pour d'autres conditions de vie ou d'activité, j'incline à le penser. Seulement ce ne sont là, en rigueur de terme, que des préparations providentielles auxquelles on ne peut que par analogie donner le nom de vocations. Une préparation de même ordre, variable, je l'ai dit, dans ses manifestations, existe pour l'état sacerdotal ; il est loisible, en soi, de l'appeler vocation, toujours par simple analogie. Mais ce n'est pas la vocation proprement dite ; ce n'en est pas même un élément constitutif et essentiel. Je crois avoir montré suffisamment, dans ce qui précède, *comment elle en diffère, et comment on a été conduit à les confondre.*

Partant, il m'est *impossible* de souscrire sans restriction au sentiment qui pense réaliser, par la *fusion,* la mise au point conciliatrice *des opinions divergentes.* — La vocation, dans son essence, ne serait plus ni le seul attrait intime joint aux circonstances providentielles, ni l'unique appel extérieur. Elle comprendrait à la fois l'un et l'autre. Aptitudes, inclinations, sollicitations de grâce formeraient de pair avec l'invitation hiérarchique, sanctionnée toutefois par le Directeur de conscience, la vocation totale, et de telle sorte qu'à l'existence de sa formalité propre les deux ordres d'éléments fussent également nécessaires. — Si je ne m'abuse, à y regarder de près, cette conception, séduisante de prime abord, *repose,* au fond, *sur* une *erreur de définition.* La vocation ecclésiastique y est envisagée comme étant dans sa nature propre et son essence spécifique, « la destination providentielle d'un homme au sacerdoce. » C'est donc essentiellement un vouloir du Dieu provident, agissant comme souverain arbitre des destinées, et c'est à ce titre qu'elle est dite divine. Ce vouloir s'exprime ici-bas par des signes divers qui n'en sont que la traduction pure et simple et n'ont de divin que ce rôle. L'appel est tout au plus un de ces signes, si même il n'y faut voir simplement l'interprétation autorisée, bien que non en dernier ressort, de leur sens véritable. A ce compte, pour ne soulever que cette seule objection, il me semble évident que la vocation sacerdotale n'offre rien de spécifiquement distinct. Les prêtres ne sont pas les seuls, que je sache, à avoir ici-bas leur destinée voulue de Dieu, en harmonie avec le plan général de sa Providence. A tout le moins, ceux que Dieu ne veut point dans cet état sont destinés providentiellement, dans l'ordre social chrétien, au rôle de simples fidèles. Bref, si l'on place la vocation au sacerdoce sur le terrain commun du gouvernement providentiel général, il n'y a plus, ce me semble, les mêmes raisons d'en affirmer la nécessité particulière, et je n'en vois plus aucune pour en proclamer à titre spécial la divinité. Et pourtant l'Ecriture et l'enseignement de l'Eglise nous présentent les choses sous un autre aspect. La vocation sacerdotale y apparaît puisant sa raison d'être dans la mission même du prêtre et impliquant une intervention divine qu'on ne trouve pas dans l'accès aux autres états de vie. Qu'en conclure ? sinon qu'au sens scripturaire et ecclésiastique vocation n'est pas adéquatement, en matière de sacerdoce, destination providentielle.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien *à prendre dans l'idée conciliatrice?* Aucunement. Distincts, séparables, assez souvent séparés, préparation providentielle et appel électif sont cependant, en soi, coordonnés dans le plan divin, en vue du recrutement des prêtres ; on les trouve unis dans l'accès normal au sacerdoce. On peut évidemment les envisager dans cette connexion, voir là une *donnée générale composite* embrassant *toute la part de Dieu, directe ou médiate, dans l'acheminement régulier d'une âme vers la prêtrise.* Il est loisible pareillement de donner à cette notion complexe le nom de vocation, puisque les deux grands éléments dont elle résulte portent, bien qu'à des titres divers, ce même nom. — Et toutefois il est à cette manière de voir et de dire une condition expresse. On ne doit pas oublier qu'on n'est pas en présence d'un tout homogène, dont les parties soient de nature identique, ni en face d'une appellation univoque offrant le même sens dans toutes ses applications. On ne saurait donc attribuer à l'un des éléments de ce que j'appellerai, si l'on veut, *la vocation plénière,* les proprié-

tés de l'autre, ni même en gratifier, sans explication, l'ensemble. On doit sans cesse garder devant les yeux la nature propre de chacun de ces éléments, leurs vrais rapports et leur rôle mutuel dans l'économie générale de la conduite d'une âme jusqu'au seuil du sacerdoce, ouvert devant elle par l'appel électif ou la vocation proprement dite.

Cette économie générale représente dans le temps ce qu'on peut appeler la vocation plénière ou largement dite. Elle répond évidemment à une idée et à un vouloir divins. Mais ce vouloir l'enveloppe et la sanctionne telle qu'elle est avec le jeu des libertés humaines appelées à concourir à son exécution et d'une volonté en rapport avec les modalités de leur action. *Dieu veut* donc *le sacerdoce pour certaines âmes,* il les y destine, ou mieux peut-être il le leur destine, *mais en tant que sujets du libre choix, du libre appel de la hiérarchie investie par lui du divin pouvoir d'élire et de convier à cette destinée sublime.* L'appel électif entre ainsi dans le plan céleste non pas comme une simple constatation, ou tout au plus comme un des signes, multiples, de la destination providentielle d'une âme au sacerdoce ; il y figure comme le *principe terrestre, humano-divin, de cette même destination.* Et c'est précisément *non pas* le *décret providentiel* inclus dans l'acte, éternel, unique, de Dieu, *mais* ce *choix créé, fait d'autorité divine,* que l'étude des textes bibliques et le suffrage de la plus pure tradition ecclésiastique nous présentent sous le nom de *vocation.* **L'appel hiérarchique est donc bien,** comme M. L. l'a proclamé avec autant de force que d'à propos, **la vocation proprement dite,** cette vocation divine, nécessaire pour ouvrir à l'homme l'accès de la mission surnaturelle qu'est le sacerdoce chrétien. « *Nec vero quisquam sumat sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron. Vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur.* » (*Cat. Conc. Trident.*, De Ordinis sacramento, III).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu avec beaucoup d'attention la réponse de l'*Ami* (page 382) au sujet de l'admission à la sainte communion de personnes peu instruites, mais connaissant cependant le strict nécessaire. Je serais heureux si vous aviez la bonté de me donner une règle de conduite dans un cas qui a une certaine analogie avec celui que vous avez traité, mais qui cependant en diffère en plusieurs points.

Il y a quelques années, j'ai été chargé d'une paroisse dans laquelle plusieurs personnes ont l'habitude de communier chaque mois, chaque semaine ou plusieurs fois par semaine. Depuis le décret du Souverain Pontife sur la communion fréquente, je me suis appliqué à développer la bonne habitude de communier souvent, et maintenant, de ceux qui communiaient une fois par mois, beaucoup communient plusieurs fois par semaine et quelques-uns chaque jour. Mais voilà qu'un jour, accidentellement, je me suis aperçu que plusieurs de ces personnes ne connaissaient même pas les paroles du *Credo,* à plus forte raison n'en connaissent-elles pas le sens. Je les interrogeai sur la Pénitence et l'Eucharistie ; elles répondent invariablement : « C'est pour l'âme, » et c'est tout. Elles savent qu'il n'y a qu'un seul Dieu en trois personnes, que ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu. Elles savent aussi que ce Dieu récompensera les bons et punira les méchants. Par rapport à l'Incarnation, elles connaissent qu'il y a un Rédempteur et ajoutent que Notre Seigneur a deux natures, mais si on les fait préciser un tant soit peu, elles répondent que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas homme, etc Elles savent aussi que Jésus est mort pour nous. C'est absolument tout des vérités de nécessité de moyen ou de précepte.

Quelques personnes sont âgées et ne peuvent rien retenir ; d'autres pourraient étudier facilement, elles en ont les moyens Toutes voudraient communier souvent. Certaines ne communient guère, autant que je puis en juger, que par habitude, se figurant que pour être sauvé il suffit de communier à tel et tel jour, peu importe que la préparation soit bonne, ou nulle, et même moins que cela, tout en ayant le désir d'acquérir par la communion quelques faveurs spirituelles.

1° Suffit-il pour admettre à la communion fréquente ou mensuelle les personnes âgées qui ne peuvent guère apprendre, de leur expliquer au moment de la confession les principales vérités et de leur faire faire un acte de foi sur ces vérités ? Elles oublieront immédiatement après. Je ne parle pas de la communion pascale ou de la communion en certaines circonstances, par exemple deux ou trois fois par an, mais de la communion mensuelle, hebdomadaire ou même plus fréquente comme elles le réclament et voudraient l'exiger.

2° Que doit-on exiger des personnes qui sont encore en âge d'apprendre et qui en ont tous les moyens, avec quelque bonne volonté ?

Pour mieux vous présenter la situation, j'ajouterai que nous sommes en pays de mission, dans un district de formation relativement récente (une trentaine d'années) : ce qui fait que les chrétiens n'ont guère été habitués aux catéchismes réguliers, de sorte qu'il y avait nécessité de les admettre à la première communion et ensuite aux sacrements avec un strict minimum d'instruction religieuse, minimum qui a encore diminué après la réception de la première communion. Il est bien difficile de leur faire comprendre qu'ils sont tenus d'étudier la religion, malgré les avis répétés sur ce sujet et tous les moyens qu'on leur donne pour leur faciliter l'instruction.

R. — Il est assez difficile de fixer avec quelque précision le degré d'instruction religieuse nécessaire comme condition requise par la pratique de la communion fréquente. En stricte rigueur de principes, celui qui a été trouvé capable de communier une fois peut avec le même bagage intellectuel communier plus souvent, sous réserve, bien entendu, de l'*intention droite* réclamée par le texte du décret. On ne voit pas, en effet, pourquoi il serait légitime d'exiger avant une seconde, une troisième... communion, plus qu'on n'a demandé pour une première, ni pourquoi celui qui communie pour la seconde, pour la troisième... fois, retirerait moins de fruit de sa parti-

cipation au banquet sacré que lors de sa première approche, toutes choses restant égales par ailleurs au point de vue des *requisita* quant à la formation surnaturelle religieuse de l'intelligence.

Voilà pour la thèse du principe, *in abstracto*. En fait, il est d'expérience que, sauf alimentation plus ou moins intensive et répétée, une éducation chrétienne par trop rudimentaire risque fort de s'atténuer et de tomber au-dessous du strict minimum jugé d'abord suffisant, et cela surtout chez des gens aussi peu intellectuels que possible, très dépourvus de moyens intrinsèques de réflexion personnelle comme de moyens extrinsèques d'enseignement pour apprendre du nouveau en matière de foi ou conserver au moins intact le dépôt des connaissances primitives De là les inquiétudes, par exemple, du missionnaire dans les cas analogues à celui que nous expose notre correspondant.

Que faire donc ? Faut-il admettre ces « minimistes » à la fréquente communion, s'ils n'y sont pas encore ? Et s'ils en ont déjà l'habitude, faut-il les laisser continuer ?

Nous inclinons à répondre affirmativement dans les deux cas, sous certaines réserves que, pour plus de clarté, nous rapportons aux trois points que voici, savoir : 1° qu'il n'y ait point d'erreurs formelles fondamentales sur la foi, notamment sur l'Eucharistie, dans ces pauvres cerveaux ; 2° qu'il y ait dans ces volontés simplistes l'*intentio recta* que demande le décret de Pie X ; 3° qu'il n'y ait point scandale périlleux pour l'ordre public dans le fait de leur accès fréquent à la sainte table.

« Erreurs formelles, » disons-nous, parce que le plus souvent, faute d'idées ou de termes, certaines propositions énoncées par ces ignorants ne constituent chez eux que des erreurs matérielles, sans conséquence ni danger pour les adhésions élémentaires de la vraie foi surnaturelle. Il va sans dire qu'on fera tout le possible pour les instruire plus et mieux, sans prétendre même pousser bien loin leur éducation spéculative ; mais nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de leur refuser la communion fréquente en attendant, puisqu'ils sont par hypothèse supposés en possession des éléments nécessaires à la foi de l'Eucharistie.

Pour cette catégorie de *rudes*, l'interprétation pratique de l'*intentio recta* ne va pas sans difficulté ; non pas qu'il y ait à douter de leur droite *volonté* de bien faire, mais en raison du danger que peut présenter l'insuffisante *pensée* surnaturelle qui motive leur action. Et encore, sur ce point-là, étant donnée la foi au mystère de la présence réelle de Jésus Christ Rédempteur, Dieu et Homme, sous les espèces du pain et du vin, et la simple intention, toute révérence gardée, de chercher dans cette pratique un rapprochement avec la Divinité, donc un moyen de force morale et de mérite surnaturels, nous ne serions guère disposés à demander davantage, pourvu toutefois — cela va de soi — que l'opération ne tourne pas à un fétichisme superstitieux tout naturel, ni à une routine automatique inconsciente qui pourrait la rendre périlleuse.

Il faut enfin tenir compte du scandale possible, là comme partout ailleurs, dans les autres ordres pratiques de la vie chrétienne. L'appréciation du scandale, quand il est légitime de l'éviter, dépend comme on le sait des considérations très relatives et accidentelles, variables à l'infini, des différents milieux où il se produit. Dans le cas proposé il ne semble pas qu'il soit bien à craindre, vu le peu d'éducation générale de la société qui est en cause, vu surtout l'usage existant déjà, paraît-il, et le respect communément professé pour l'autorité du missionnaire qui est censé avoir été consulté et mis en demeure d'approuver ce qui se fait.

Pour ces diverses raisons, nous inclinerions à l'autorisation indulgente *in casu*, non toutefois sans ouvrir l'œil sur ce qui reste à faire au missionnaire pour empêcher que l'usage existant d'une certaine fréquence de communion, si voisin de la limite de l'abus, s'en éloigne bien vite le plus possible et offre les bonnes garanties courantes de sécurité et d'efficacité surnaturelles qu'on est en droit de chercher à réaliser le plus possible.

Q. — Depuis quelques années, il m'a été donné d'entendre des plaintes émanant de religieux de tous Ordres, exempts de la juridiction épiscopale, au sujet des *obédiences* en bonne et due forme dont ils étaient porteurs. Dans certains sanctuaires en effet, on n'a pas voulu leur accorder la même valeur qu'au *Celebret* du prêtre séculier signé de la main d'un évêque, et les religieux susdits n'ont pu célébrer la sainte messe.

Toutefois, ces obédiences ont toujours été considérées, dans les grands Ordres religieux, comme des papiers officiels, j'allais dire canoniques, dès lors qu'ils étaient munis du sceau du couvent de résidence et signés par les Ordinaires ou les supérieurs réguliers des religieux.

C'est de la même manière que Rome considère les susdites obédiences, si j'en crois la circulaire de Clément XI du 2 octobre 1709. (Voir les *Analecta juris pontificii*, janvier et février 1866, p. 1955, n° 406).

Malgré ce que je viens de dire, tous les religieux ne professent pas la même opinion sur cette question, et pour ce motif, je me permets de vous demander :

1° La circulaire de Clément XI, en ce qui touche les obédiences des religieux, ne s'applique-t-elle qu'à la seule Italie ; et existe-t-il pour les autres pays catholiques un dispositif, émané de Rome, différent de celui de Clément XI ?

2° La simple obédience (par exemple, celle qui permet de se rendre d'une ville à une autre) a-t-elle assez de valeur par elle-même pour que v. g. le curé auquel elle est présentée puisse croire qu'il a affaire à un religieux prêtre et lui permettre de célébrer la messe ? Ou bien, comme Clément XI me paraît le requérir, faut-il donner encore le témoignage que le susdit religieux n'est sous le coup d'aucune censure ? Ce témoignage ne serait-il pas suffisamment exprimé par ces mots ajoutés à l'obédience : « Valet ad celebrandum » ?

3° La signature de l'Ordinaire du religieux, c'est-à-dire du Provincial, et l'apposition du sceau de la province sont-elles vraiment requises ? Clément XI se servant des expressions : « Supérieurs réguliers, »

puis : « Ordinaires et supérieurs, » ne vous semble-t-il pas que la signature du supérieur régulier du couvent est suffisante avec l'apposition du sceau du couvent de résidence du religieux ?

4° Existe-t-il un temps fixé et admis par tous pour la durée d'un *Celebret* ?

R. — Nous commencerons par donner les textes canoniques qui régissent la question de la célébration de la messe par des prêtres étrangers.

1° La loi de l'Eglise au sujet du *Celebret*

I. Décret du Concile de Chalcédoine. — « Clerico extraneo et ignoto extra civitatem suam sine commendatitiis litteris proprii episcopi, nusquam penitus liceat celebrare [1]. »

II. Décrets du Concile de Trente. — 1° Session xxii, *Decr. de observandis... in celebratione Missæ* : « Deinde, ut irreverentia vitetur, singuli in suis diœcesibus interdicant, ne cui vago et ignoto sacerdoti missas celebrare liceat. »

2° Session xxiii, cap. 16, *de Reformat.* : « Nullus præterea clericus peregrinus sine commendatitiis sui Ordinarii litteris ab ullo episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur. »

III. Décrets du Saint-Office. — Le 20 février 1649 et le 26 janvier 1692, le Saint-Office adressa des Lettres encycliques aux évêques, aux vicaires généraux et aux vicaires forains pour leur interdire d'admettre à la célébration de la messe des prêtres étrangers appartenant au clergé soit régulier, soit séculier, « *nisi litteras Episcopi ac Præfecti regularis prius ostendant quibus sacerdotes ita probentur, ut nulla falsitatis umbra vel suspicio relinquatur.* »

Benoît XIV résume ainsi ces deux documents : « Nulli Regulari vel sacerdoti permitti debet, ut sacrum Deo operetur sine documentis quibus ipsorum Præses sacerdotium ab iis susceptum, nullaque suspensione aut irregularitate impeditos testetur [2]. »

IV. Décret de la S. C. du Concile. — Le 17 novembre 1594, la S. C. du Concile a rendu le décret suivant : « An Episcopus loci Ordinarius prohibere possit, ne Regulares in eorum ecclesiis sacerdotes *sæculares* exteros divina officia celebrare permittant, nisi prius ab ipso episcopo, visis litteris commendatitiis, ipsi sacerdotes admissi fuerint ? S. C. censuit *posse* [3]. »

Benoît XIV, commentant ce décret, dit : « Idem de Regularium ecclesiis statuendum, qui sæcularibus presbyteris concedere nequeunt, ut sacrum peragant, nisi prius ipsorum Commendatitiæ per Ordinarium cognoscantur et approbentur [4]. »

V. Circulaire de la S. C. des Evêques et Réguliers aux évêques d'Italie, 2 oct. 1709 :

N. S. P. le Pape, excité par le zèle éminent de sa sollicitude paternelle pour prévenir l'énorme sacrilège que commettent des personnes la plupart du temps inconnues et étrangères et qui, n'ayant pas reçu l'ordre de la prêtrise, ont l'audace de célébrer la messe dans les villes et autres lieux de l'Italie sans les dimissoires de leurs Ordinaires, et, pour les religieux, sans les obédiences et lettres testimoniales de leurs supérieurs réguliers ; ou, s'ils les ont, ce sont des pièces fausses ou falsifiées, — m'a commandé d'enjoindre rigoureuse- à V. S. de donner l'ordre formel à ses vicaires généraux et forains, de défendre sous de graves peines, même corporelles, aux archiprêtres, recteurs, curés, sacristains et autres personnes chargées du service des églises, y compris celles des couvents des religieuses qui sont sous la juridiction de V. S., de laisser célébrer la messe à des personnes inconnues, lors même que ce serait des réguliers, si elles ne présentent pas des lettres testimoniales de leurs Ordinaires, ou de leurs supérieurs, exemptes de tout soupçon de fausseté, en sorte que l'on puisse indubitablement savoir qu'ils sont prêtres et sans aucun empêchement [1].

VI. Circulaire de la S. C. de la Propagande, 20 avril 1873 :

Prudenti saluberrimoque consilio ab antiquis temporibus constitutum fuit, ut clerici, præsertim vero sacerdotes, vagi et ignoti temere ab episcopis non reciperentur : bene vero vitæ et conversationis, necnon ministerii alibi peracti probatio perspicua ab iis exigeretur. Nam quia tales clerici nulla testimonii fide commendati solent esse suspecti, ac sæpe criminosi, vel alias irregulares, fugitivi, vel in exilium missi dignoscuntur, oportet ad malitias hominum præcavendas, fraudesque vitandas, diligenter circa ipsos inquirere antequam illis sacrificii celebratio ac sacramentorum ministratio permittatur. Hinc sapientissime a Concilio Tridentino sess. xxiii, cap. 16 *de Ref.* decretum est ut *Nullus*... Quam PP. Tridentinorum constitutionem ad hanc usque diem diligenter observari per totum orbem Apostolica Sedes constanter curavit. Quare etiam in recentioribus conciliis, præsertim Baltimorensibus, providæ cautiones eadem super re determinatæ fuerunt.

Graviter itaque tulit S. C. de P. F quod non semel ad ejus aures pervenit quandoque in ecclesiis missionum contingere ut facile in diœceses recipiantur clerici et presbyteri quin litteras commendatitias prædictas afferant, immo et sine iisdem ab una ecclesia discedant et in aliam transmeare audeant. Quo factum est ut nonnulli sacerdotes potius scandalo quam exemplo fidelibus quandoque fuerint, ac non in ædificationem, bene vero in destructionem. Quapropter ne similibus damnis via in posterum pateat, omnino mandat S. C. omnibus Episcopis in locis Missionum degentibus, nec non Vicariis ac Præfectis apostolicis, ut omni tergiversatione seposita, litteras commendatitias suorum episcoporum a clericis et sacerdotibus peregrinis exigant ; qui vero iis careant, nullimode recipiantur [2].

Dans ces documents, nous avons des décrets émanant de toutes les Congrégations intéressées et donnant le commentaire autorisé de la loi ecclésiastique au sujet du *Celebret* pour les séculiers et les réguliers ; nous allons en déduire les règles relatives au *Celebret* des réguliers.

2° Application aux Réguliers

I. Aucun régulier étranger et inconnu, *vagus et ignotus*, ne peut être admis à célébrer la messe dans une église séculière ou régulière, à moins de présenter des lettres testimoniales en bonne forme prouvant qu'il est prêtre, qu'il n'a encouru

[1] Can. 7. dist. 71. — Can. 5 *de Clericis non residentibus*.
[2] Benoît XIV, *Inst.* xxxiv, n. 4.
[3] Lib. 8 Decr., p. 178.
[4] *Inst.* xxxiv, n. 4. — Cf. *De Synodo*, lib. ix, cap. xv, n. 5.

[1] *Analecta juris pontificii*, viii, col. 1955.
[2] *Collectanea* S. P. F., t. ii, p. 73, n. 1400.

aucune suspense et n'est pas sous le coup d'une irrégularité.

II Pour les réguliers, leurs lettres testimoniales doivent être délivrées par leurs supérieurs réguliers : « *nisi litteras... Præfecti regularis ostendant...* » (S.-Off.). La lettre adressée par ordre de Clément XI, le 2 octobre 1709, dit aussi : « Pour les religieux... sans les *obédiences et les Lettres testimoniales de leurs supérieurs réguliers...* » Bien que cette Lettre ne fasse mention que des évêques d'Italie, elle a une portée universelle, parce qu'elle renferme l'application du droit commun mentionné dans les deux Lettres encycliques du Saint-Office.

III. Il est interdit aux réguliers d'admettre à la célébration de la messe dans leurs églises des prêtres *séculiers étrangers* sans que leur *Celebret* ait été visé par l'Ordinaire du lieu : « *nisi prius ab episcopo, visis Litteris commendatiis, ipsi sacerdotes admissi fuerint.* » Lors même qu'on ne pourrait déduire l'existence de cette défense de la décision de la S. C. du Concile du 17 novembre 1594, on peut toujours en conclure, pour l'évêque, au pouvoir de porter une défense, même sous peine de censures, à ce sujet.

IV. Il n'est dit nulle part que les Réguliers ne doivent pas être admis dans les églises *séculières* sans que leurs Lettres d'obédience aient été visées par l'Ordinaire du lieu. Par conséquent, en l'absence d'un statut diocésain, nous concluons que l'on ne peut imposer aux réguliers qui veulent célébrer dans les églises séculières, une démarche que le droit général ne leur impose pas.

V. La Lettre d'obédience, pour suffire aux exigences du droit, doit déclarer que celui qui la présente est vraiment prêtre, qu'il n'a encouru aucune censure et n'est pas sous le coup d'une irrégularité. Les mots « *valet ad celebrandum* » ajoutés à l'obédience suffisent pour cela.

VI. La Lettre d'obédience doit être délivrée par le supérieur responsable du religieux et qui l'autorise à quitter la maison en lui délivrant ses pièces, *Præfecti regularis.*

VII. Il faut qu'elle fasse foi, *ut nulla falsitatis umbra vel suspicio relinquatur* Pour cela, il faut l'apposition du cachet de la maison d'où sort le religieux ; mais rien n'indique qu'il faille davantage. L'exiger, c'est imposer aux réguliers une charge dont ne parle pas le droit.

VIII. Il n'y a aucune règle générale déterminant la durée d'un *Celebret*. Il serait à désirer que le nouveau Code de droit canonique contînt sur ce point des déclarations universelles, vu la facilité des voyages et les nombreux déplacements du clergé.

Q. — 1° Berardi, 3e vol. (3e édit.), p. 348, pose et résout la question suivante :

« 856. — Quæritur an validus sit Baptismus, si conferatur adulto sensibus destituto, qui olim rationis compos fuerit, etsi NULLA *habeatur notitia* quod tunc religionem christianam amplecti desiderasset ?

« R. — Si versetur in periculo mortis vel in periculo usum rationis nunquam amplius recuperandi, poterit quidem baptizari sub conditione... »

Peut-on *tuta conscientia* suivre ce sentiment ? Le P. Michel paraît être plus sévère au moins dans les principes. Toutefois dans son traité *Du Baptême* (3e éd., p. 76) il se montre plus large dans la pratique.

2° Le fait qu'un adulte païen demande, avant de perdre connaissance, à être transporté dans un hôpital tenu par des prêtres, ne donne-t-il pas une probabilité, petite mais suffisante, de son désir de se faire chrétien, probabilité qui permettra de le baptiser sous condition après avoir essayé de l'instruire, bien qu'on n'aperçoive aucun signe de sa volonté ?

Il y en a qui refusent d'entrer à cet hôpital parce qu'ils savent qu'on les exhortera à se faire chrétiens, et qu'on prohibera toute superstition après leur mort. Ne peut-on pas supposer que ceux qui demandent à y entrer ont probablement le désir du baptême et renoncent aux superstitions ?

R. — Nous croyons que, pour bien répondre aux questions posées, il est au moins utile, sinon nécessaire, d'exposer et même de discuter les principes relatifs à la réception valide des sacrements en général, et principalement du baptême.

Il est certain d'abord qu'on doit exiger plus du ministre des sacrements que du sujet, surtout relativement à l'intention, parce que Notre-Seigneur ayant institué les sacrements pour qu'ils fussent administrés à des hommes par des hommes, a suffisamment indiqué par là qu'il voulait qu'ils fussent administrés et reçus *humano modo ;* or, dans les choses humaines on demande toujours plus de celui qui donne que de celui qui reçoit : dans celui qui donne, pour qu'il le fasse validement, il faut une volonté explicite actuelle ou au moins virtuelle, et dans celui qui reçoit une volonté habituelle et implicite suffit, parce qu'on est toujours supposé prêt à recevoir un don, à moins donc d'une volonté contraire.

Pour les sacrements, ni la foi ni l'état de grâce ne sont nécessaires pour la validité, ni dans le ministre ni dans le sujet.

Aucune disposition ni aucune intention ne sont requises de la part des enfants et de ceux qui sont atteints de démence perpétuelle, pour recevoir les sacrements qu'ils sont capables de recevoir, et en particulier le baptême. En effet, ils sont absolument incapables d'avoir une disposition ou une intention positive quelconque ; Notre-Seigneur n'a donc pas pu en exiger aucune de leur part. C'est l'intention de Jésus-Christ en les instituant et l'intention de l'Eglise en les administrant qui leur est communiquée, en ce sens que Jésus-Christ en qualité de père et l'Eglise en qualité de mère veulent pour eux et pour leur bien. Sans doute, si les enfants vivent jusqu'après l'âge de raison et si les aliénés recouvrent contre toute espérance la raison, ils auront de graves obligations à remplir, mais aussi ils auront pour cela des grâces abondantes, et les dons qui leur sont accordés en vertu des sacrements sont bien supérieurs aux obligations imposées.

Ce que nous avons affirmé pour les enfants et les aliénés est la conséquence rigoureuse 1° de la

volonté de Notre-Seigneur de sauver tous les hommes, et 2° de la stricte nécessité du baptême pour le salut même des enfants, d'après l'Evangile qui n'admet aucune exception pas plus pour eux que pour les adultes : « *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum cœlorum.* » Leur naissance dans le péché les excluant du ciel, il leur faut pour y entrer une nouvelle naissance ou régénération ; aussi l'Eglise et la tradition chrétienne ont toujours voulu que les enfants fussent baptisés.

Mais Notre-Seigneur a dû se montrer plus exigeant pour les adultes qui ont ou qui ont eu l'usage de la raison, et ne pas permettre qu'ils puissent recevoir validement n'importe quel sacrement, sans qu'ils aient au moins la volonté de le recevoir. Et cela, les auteurs le prouvent par le 3e concile de Carthage et le 1er d'Orange, par les décrets d'Innocent III et de Paul V, par des textes de saint Augustin et de saint Thomas, et enfin par le Rituel Romain qui dit expressément à propos du baptême : « Si quis adultus sit baptizandus, ejus voluntas sæpius debet explorari, et *nonnisi sciens et volens* baptizari. » — La raison principale en est dans la volonté de Notre-Seigneur qui, en instituant les sacrements pour donner la grâce, a voulu très sagement que tout adulte ayant l'usage de la raison ne puisse, sans y donner son propre consentement (et c'est bien le moins), acquérir ou augmenter la grâce sanctifiante qui est le plus grand des biens, ou même en recevoir les germes. C'est ce que déclare aussi le concile de Trente, sess. VII, c. 6. (Il y aurait cependant une sorte d'exception à faire pour le sacrement d'Eucharistie, qui dans son existence ne dépend aucunement de la volonté de ceux qui le reçoivent, mais seulement dans ses effets). — Une seconde raison peut être tirée de la nature même des sacrements. Ayant été institués pour les hommes, ils doivent demander, dans tous ceux qui en sont capables, des actes humains, c'est-à-dire des actes de volonté, et non simplement des actes tels qu'en pourraient faire les brutes ; et cela, afin de mieux répondre à la dignité de l'homme et à celle des sacrements, qui renferment une sorte d'initiation et de consécration aux choses les plus sublimes. — Enfin, une troisième raison peut être tirée des obligations qu'ils imposent. Il était alors tout à fait convenable que la raison et la volonté des adultes fussent consultées auparavant, afin qu'ils se portassent après avec plus d'empressement et de zèle à les remplir.

Il reste encore à traiter une grosse question, la principale même, savoir : *Quelle intention et quelle volonté* sont requises et sont suffisantes pour la réception des sacrements ? — Assurément l'intention et la volonté *actuelles* sont les meilleures et les plus fructueuses. Mais l'intention *virtuelle*, qui provient de l'intention actuelle exprimée dans le passé et existant encore actuellement au fond de l'âme, quoique affaiblie et quelque peu détournée par les distractions ou d'autres occupations, suffit aussi certainement, même pour celui qui administre les sacrements, à fortiori donc pour celui qui les reçoit. Au contraire, la volonté ou l'intention purement et strictement *interprétative* (par exemple : Pierre voudrait bien être baptisé s'il y pensait et savait ce qu'est le baptême, et si on lui expliquait bien les choses) ne doit pas pouvoir suffire, parce que cette intention n'existe réellement pas et n'a jamais existé. Les auteurs qui en admettent la valeur ne l'entendent pas comme nous de l'intention purement et strictement interprétative, mais de celle dont nous allons parler immédiatement.

Il est au moins à croire que l'intention *habituelle même implicite* doit suffire pour la réception valide des sacrements. On appelle intention « habituelle » celle qui a existé vraiment et n'a jamais été rétractée ni formellement ni implicitement, mais à laquelle on ne pense plus du tout. Par exemple quelqu'un dit : « Je n'ai pas été baptisé, mais je veux l'être un jour, je ne voudrais pas mourir sans cela, » et il n'y pense plus du tout, mais ne le rétracte jamais d'aucune manière. Il se trouve tout à coup en danger de mort et on le baptise. A peu près tous les théologiens sont d'accord pour admettre que le baptême en ce cas-là serait valide. Pourquoi en effet un Dieu bon et qui veut sérieusement le salut de cet homme ne lui tiendrait-il pas compte de cette volonté, exprimée formellement et qui n'a jamais été rétractée ?

Nous avons dit : *même implicite*. Ainsi quelqu'un dit : « Je veux me faire chrétien, » et il sait que pour être chrétien il faut être baptisé, mais il n'y pense pas au moment où il dit cela : il n'en a pas moins la volonté d'être baptisé. Tant qu'il n'a pas rétracté de quelque manière cette volonté, on peut dire qu'elle persévère, et si en cas de maladie grave et de perte de connaissance il venait à être baptisé, on admet généralement que ce baptême serait valide.

Mais où commence le désaccord entre les théologiens, c'est dans le cas suivant et autres du même genre. Quelqu'un a la volonté ou l'intention de faire son salut, et par là-même de faire tout ce qui est nécessaire pour cela ; mais il ne sait pas du tout ce que c'est que le baptême. Pourrait-on le regarder comme ayant une intention suffisante pour que le baptême reçu sans qu'il en pût savoir davantage, fût valide ? — Non, disent certains théologiens, même très remarquables, parce qu'il n'a qu'une intention interprétative par rapport au baptême, et l'intention implicite, si le baptême lui était proposé, d'examiner si le baptême est vraiment nécessaire au salut, et alors de se faire baptiser s'il reconnaissait enfin que le baptême est nécessaire. — D'autres, au contraire, du côté desquels nous nous rangeons, admettent que ce serait suffisant ; et nous croyons que les premiers sont au moins

un peu en contradiction avec eux-mêmes. Il est certain en effet qu'un adulte ne peut pas être sauvé sans avoir au moins le baptême de désir, et certain aussi que celui qui aurait la contrition ou la charité parfaite serait sauvé, et on peut l'avoir sans être encore baptisé. C'est donc que la charité ou la contrition parfaite renferme la volonté au moins implicite de faire tout ce que Dieu demande de nous, quoiqu'on ne connaisse pas encore tout ce qu'il demande, et conséquemment de recevoir le baptême si on ne l'avait pas reçu, et cela même pour ceux qui ne connaîtraient pas le baptême ; et puisque alors cette volonté renferme suffisamment le désir du baptême, elle doit suffire pour que, si ce baptême était administré, il fût valide.

Ajoutons, pour être complet, une observation que nous n'avons rencontrée que chez Billuart (diss. VI, art. 1), mais qui nous semble tellement raisonnable que nous y adhérons pleinement :

Observandum est hanc intentionem sive explicitam, sive implicitam suscipiendi sacramentum, non sufficere ut in omni casu et modo suscipiatur, sed tunc solum et eo modo quo christiano more et rationabiliter potest et debet conferri ac suscipi, scilicet in casu necessitatis, in periculo mortis, in amentia perpetua, vel etiam extra casum necessitatis, sed cum advertentia et cognitione. Ratio est quia homo vi suæ primæ intentionis sive explicitæ sive implicitæ, non censetur prudenter velle sacramenta suscipere, nisi tempore, ritu et modo quo conferri solent Christianis. Unde si quis, ante mensem aut aliquot dies habuisset intentionem sive explicitam sive implicitam suscipiendi baptismum, confirmationem, ordinem, etc., valide non susciperet in ebrietate, somno, amentia transitoria, ignorantia, etc., nisi forte ejus intentio expresse se extendisset ad hos casus : tunc enim valide sed illicite susciperet.

Ad I. D'après ce que nous venons de dire il est certain qu'à l'article de la mort on doit baptiser tous ceux qu'on peut présumer à juste titre avoir eu l'intention explicite ou implicite de recevoir le baptême, parce qu'il est certain ou au moins très probable qu'alors le baptême, qui est un sacrement nécessaire, sera valide. Si au contraire il était moralement certain qu'ils n'ont jamais eu l'intention même implicite de le recevoir, il ne faudrait pas le leur donner.

Mais dans le cas posé par Berardi il s'agit d'un moribond privé de l'usage de ses sens pour qui l'on n'a aucune probabilité *positive* qu'il a désiré même implicitement le baptême, mais pour qui l'on n'a non plus aucune certitude morale qu'il ne l'a pas désiré ; il y a *doute négatif*. Dans ce cas, il semblerait plus conforme au sentiment des anciens théologiens et aux décisions des Congrégations romaines de ne pas le baptiser. Ainsi le Saint-Office interrogé à ce sujet a répondu le 18 septembre 1850 : « Si antea dederit signa velle baptizari, vel in præsenti statu aut nutu aut alio modo eamdem dispositionem ostenderit, baptizari posse sub conditione ; quatenus tamen missionarius, cunctis rerum adjunctis inspectis, ita prudenter judicaverit. » Cependant non seulement Berardi, mais Lehmkuhl n. 780, Génicot n. 150, Noldin n. 72, etc., pensent que dans le cas dont nous parlons, sans aller contre les décisions des Congrégations romaines qui recommandent la prudence, mais ne le défendent pas positivement, ou pourrait le baptiser sous condition avant sa mort, car on peut présupposer que Dieu qui veut sincèrement le salut de tous et a par sa divine Providence amené un missionnaire par exemple en face de cet homme, lui a inspiré également le désir du baptême et la contrition pour le faire arriver au paradis. On donne bien généralement l'absolution à un malade qui ne semble guère bien disposé : il suffit qu'il y ait quelque espoir, même bien faible, de désir et de contrition ; or la pénitence est un sacrement comme le baptême ; on peut donc risquer l'un aussi bien que l'autre pour le bien des âmes. *Sacramenta propter homines.*

Ad II. Si l'on peut donner le baptême sous condition dans le premier cas, à fortiori on le peut dans le second, qui apporte un peu plus de probabilité même positive.

Q. — Une église possédait un très beau domaine qui lui avait été donné avec charge de dire cent messes par an. Par suite des lois néfastes, l'église a été dépouillée de son bien que le séquestre a ordre de donner à bail à celui qui offrira le plus.

Profitant de l'absence de tout concurrent, M... l'obtient pour un prix dérisoire ; d'où excellente affaire pour lui. Mais les messes ne sont pas dites ; et M... se demande : 1° s'il peut garder ce bail ; 2° s'il est tenu à quelque chose pour compenser cette iniquité, car il n'ignore pas le contrat qui avait été passé entre les donateurs et l'église dépouillée.

R. — Le cas de M... est très clair. Il est coopérateur manifeste à un acte d'usurpation de bien ecclésiastique. — S'il est tenu à quelque chose ? Question naïve autant que singulière ! Il est tenu à tout. D'abord à se faire absoudre de l'excommunication ; ensuite à restituer le bien injustement détenu, d'après les règles ordinaires de la restitution ; à faire célébrer des messes au prorata du profit qu'il a pu retirer de la location ; enfin à s'entendre avec l'autorité compétente, s'il y a lieu, pour conserver, moyennant toute compensation et conditions qui lui seront imposées, le bien détenu injustement.

Q. — Où dois-je envoyer mon nom pour être inscrit dans l'association appelée Croisade de Prières pour la résistance aux hérétiques ? (*Ami*, p. 220). Au lieu de la prière indiquée dans ce n°, puis-je réciter celle qui se trouve dans l'*Ami* 1903, p. 783 ?

R. — D'après le texte des *Acta*, p. 203, c'est l'archevêque de Prague, en Bohême, qui a sollicité les indulgences en question : vous pouvez lui adresser votre demande d'inscription.

La traduction de 1903, p. 783, et celle de 1909, p. 220, sont toutes deux exactes et approuvées par l'autorité ecclésiastique qui donne l'*Imprimatur* à l'*Ami du Clergé* : on peut donc utiliser l'une ou l'autre.

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

IX

LE STYLE ROMAN

Chap. II. — Le style des édifices religieux *(suite)*

ART. II. — L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE *(suite)*

Section 5. — Le style roman

SOMMAIRE. — Définition du style roman : nature, — nom.

I. Le style roman au point de vue architectural. — I. PLAN DES ÉGLISES ROMANES. — 1° *Plan basilical modifié :* — *a)* Le *transept.* — *b)* Le *chœur :* — agrandissement ; — élévation de l'aire ; — inclinaison de l'axe : — motifs religieux. — *c)* Le *déambulatoire :* — son existence comme règle générale ; — son origine ; — son double but. — *d)* Les *chapelles secondaires :* — place ; — nombre toujours impair ; — dimensions. — *e)* L'*abside :* — forme ; — nombre. — *f)* Les *nefs :* — ordinairement trois. — 2° *Plans non basilicaux :* — *a) Croix grecque.* — *b) Transepts à terminaisons circulaires :* — origine. — *c)* Les *rotondes :* — simples, — à bas côtés. — *d)* Les *plans extraordinaires :* — église triangulaire. — II. ORIENTATION DES ÉGLISES ROMANES : — la même qu'aujourd'hui. — III. ARCS ROMANS. — 1° *Arc en plein cintre :* — *a)* arc en *plein cintre régulier ;* — *b)* en *fer-à-cheval ;* — *c)* arc *surhaussé ;* — *d)* arc *trilobé ;* — *e)* arc *surbaissé.* — 2° *Arc brisé :* — *a)* arc *en mitre :* — définition ; — origine : — remonte aux temps préhistoriques ; — application dans le roman ; — *b)* arc en *tiers-point,* ou *ogival :* — 1. définition ; — 2. avantages : — il diminue la poussée ; — 3. place de l'arc en tiers-point dans les églises romanes ; — 4. origine historique de l'arc ogival : — en Grèce, aux temps préhistoriques ; — à Constantinople, sous Justinien ; — 5. son application en France : — elle vient d'Orient, — sans qu'on puisse définir le lieu premier d'acclimatation ; — 6. sens divers de l'arc brisé : — *tiers-point,* — *ogive.* — IV. VOÛTES ROMANES. — 1° *Nécessité des voûtes* dans les églises romanes : — exceptions. — 2° *Diverses espèces* de voûtes romanes : — *a) Voûte en berceau :* — 1. pour la grand'nef ; — le doubleau ; — 2. sur les bas côtés. — *b)* Voûte *d'arête :* — 1. avantages : — elle diminue la poussée ; — 2. différences avec la voûte d'arête des Romains : — différence apparente. — différence essentielle ; — 3. emploi de la voûte d'arête dans le roman ; — 4. apparences de la voûte d'arête romane. — *c)* La *coupole :* — 1. lieux où on la rencontre ; — 2. elle vient d'Orient par les Vénitiens ; — 3. place des coupoles dans les églises romanes ; — 4. mode de structure des coupoles romanes ; — 5. leur aspect. — V. CHARPENTES ROMANES. — 1° *Existence* des charpentes romanes : — *a)* églises romanes *sans charpentes ;* — *b)* les églises romanes *avec charpentes.* — 2° *Caractères spéciaux.* — VI. LES SUPPORTS ROMANS. — 1° *Changements survenus dans les supports* romans : — multiplication des supports : — diminution des vides. — 2° *Divers supports* romans : — *a)* Support *isolé :* — 1. le *pilier :* — définition. — caractéristique, — formes diverses du pilier roman ; — 2. la *colonne* romane : caractéristiques ; — ses diverses parties : — base, — fût, — chapiteau. — *b)* Le *support continu :* — 1. le *mur :* — sa puissance ; — 2. le *contrefort :* — rôle ; — forme aux diverses époques. — VII. LA CORNICHE ROMANE. — 1° *Nature.* — 2° *Forme.* — VIII. LES FENÊTRES ROMANES. — 1° Leur *forme :* — *a) Mode de construction ;* — *b) Dimension.* — 2° Leur *place :* — *a)* dans les travées ; — *b)* dans les absides ; — *c)* dans la façade. — 3° *Mode de fermeture :* — *a)* absence de vitres pour certaines ; — *b)* le vitrail historié. — IX. LA ROSACE ROMANE. — 1° Sa *forme :* — *a)* dans le roman primitif ; — *b)* dans le roman secondaire. — 2° Sa *place :* — dans les transepts ; — dans les façades. — X. LE TRIFORIUM ROMAN. — 1° *Place* du triforium. — 2° *Origine* de son nom. — XI. LA PORTE ROMANE. — 1° *Forme* de la porte romane. — 2° *Place* des portes dans les églises romanes. — 3° *Mode de fermeture* des portes romanes : — *a)* Nature des *vantaux :* — métal ; — bois : — mode d'assemblement. — *b)* Les *pentures* des vantaux romans : — 1. leur utilité ; — 2. mode de travail des pentures romanes : — l'estampe. — XII. LES PORCHES ROMANS. — 1° *Existence.* — 2° *Caractères architectoniques.* — 3° *Dimensions.* — 4° *Destination :* — *a) décoration* de l'église ; — *b)* but *utilitaire ;* — *c)* double but *religieux ;* — *d)* siège de la *justice ;* — *e)* pour quelques-uns. *défense militaire.* — XIII. LES CLOCHERS ROMANS. — 1° Leur *existence.* — 2° Leur *nombre* — et leur *emplacement.* — 3° Leur *style :* — *a) Tour* des clochers romans : — 1. *bases* des clochers romans ; — 2. le *beffroi* roman. — *b) Couronnement* des clochers romans : — 1. *toiture* avec charpente ; — 2. *pyramides* en pierre : — carrées, — octogonales ; — le coq ; — 3. *mur ajouré,* ou *clocher-arcade.* — XIV. LA TOUR-LANTERNE ROMANE. — 1° *Emplacement.* — 2° *Architecture.* — XV. LES CRYPTES ROMANES. — 1° *Existence.* — 2° *Emplacement* — et *dimensions.* — 3° *Architecture.* — 4° *Exemples.* — XVI. LES ÉGLISES ROMANES FORTIFIÉES : — 1° Existence. — 2° Mode. — 3° Disparition des fortifications. — XVII. L'ENCEINTE DU DROIT D'ASILE DANS LES ÉGLISES ROMANES. — Existence ; — mode.

— Nous parlerons aujourd'hui de l'*architecture romane,* ou du *style roman,* ou enfin du *roman* tout court.

— Quelle en est la caractéristique propre ?

— On comprend sous le nom de *roman* un art original qui a succédé à l'art romain de plus en plus abâtardi, et qui se caractérise par la présence des voûtes dans toutes les parties de l'édifice. L'architecture latine ignore l'emploi systématique de la voûte sur la nef principale ; l'architecture romane use de voûtes dans le genre de celles que les Romains et les Orientaux avaient construites, en berceau, d'arête et à coupole ; l'architecture gothique, elle, découvre un nouveau système de voûtement qui permet de donner aux édifices voûtés une ampleur et une légèreté jusque-là inconnues. L'arc en plein cintre est propre au roman.

— D'où lui vient son nom de *roman ?*

— La philologie appelle *langues romanes* les langues issues du latin. Pendant les premiers siècles qui suivirent les invasions, la langue de Rome se corrompit ; c'était du mauvais, du très mauvais latin, mais c'était encore du latin. Puis une époque vint où l'on put dire que de ce latin dégénéré étaient sorties des langues nouvelles, qui sont les langues *romanes.* De même, en architecture, l'art *romain* s'est transformé en *roman* [1].

[1] Brutails, *Précis d'archéologie du moyen âge,* 1908, p. 36, 55.

Nous envisagerons le roman au point de vue : 1° architectural ; 2° décoratif ; 3° technique ; 4° historique ; 5° esthétique.

§ 1. — **Le roman au point de vue architectural**

I. Plan des églises romanes. — Les nombreuses églises romanes qui nous sont restées peuvent être ramenées, pour le plan, à deux groupes : les églises basilicales et les non basilicales.

I. Le plan basilical. — La basilique chrétienne, avons-nous vu, a presque toujours la forme d'un rectangle allongé, terminé sur l'un de ses petits côtés par un hémicycle. Souvent des colonnes la partagent, dans le sens de sa longueur, en un nombre impair de nefs. La nef centrale est recouverte d'un toit plus élevé, dont les deux parties inclinées forment angle au sommet. Une nef transversale coupe la nef principale et fait saillie légèrement au dehors, sous le nom de transept, et forme la croix latine.

— Vous avez parfaitement retenu le plan basilical... L'architecture romane lui a fait subir diverses améliorations qui ont toutes pour but de donner plus d'ampleur à l'église, spécialement au chevet.

1° *Le transept.* — On le prolonge au-delà de la ligne d'alignement des nefs, de manière à donner à l'édifice la figure parfaite d'une croix latine. Chacun des bras du transept peut même être bordé d'un bas côté sur une face, ou sur deux, ou sur trois.

2° *Le chœur.* — *a)* Le chœur s'allonge par l'éloignement de l'abside du transept que l'on reporte vers l'entrée de l'église.

b) L'aire du chœur est presque toujours plus élevée que celle des nefs.

— Pour quels motifs ?

— C'est d'abord afin de permettre aux assistants de mieux voir le célébrant à l'autel. C'est aussi afin d'éclairer les cryptes qui se trouvaient ordinairement au-dessous : le jour y pénétrait par de petites fenêtres, précisément ouvertes dans cet exhaussement et donnant sur le déambulatoire, comme cela se voit dans la cathédrale de Bayeux, dans les églises de Notre-Dame-du-Port à Clermont, de Notre-Dame-de-la-Couture et de Notre-Dame-du-Pré au Mans, de Saint-Sernin à Toulouse, etc.

c) On remarque souvent une inclinaison de l'axe très marquée par rapport à la vraie position de l'Orient.

— De quel côté se prononce cette déviation ?

— Dans le Bordelais, presque toutes les églises romanes ont leur abside inclinée vers le nord ; quelques-unes, en petit nombre, sont inclinées vers le sud.

— Comment explique-t-on cette anomalie ?

— Quelques archéologues ont cru que cette déviation provenait de ce que le commencement des travaux n'ayant pas eu lieu au moment précis de l'aurore, l'habileté de l'architecte se serait trouvée en défaut.

— Cela expliquerait la déviation pour quelques églises, mais non pour cet ensemble qui paraît indiquer un parti pris.

— La *Revue de l'Art chrétien* y voit une cause mystique : une traduction iconographique de l'*inclinato capite* de l'Evangile [1].

3° *Le déambulatoire.* — L'innovation la plus considérable consiste à envelopper le chœur et l'abside d'un bas côté tournant, appelé déambulatoire, *deambulatorium* : c'est la prolongation des nefs latérales autour du chœur.

— *a)* Le retrouve-t-on partout ?

— C'est la règle générale, mais qui admet des exceptions. Il y a un déambulatoire dans les églises de Saint-Mammès à Langres, de Saint-Germain-des-Prés à Paris, de Saint-Hilaire à Poitiers, de Cluny en Saône-et-Loire, de Saint-Savin dans la Vienne, etc. Par contre, les nefs latérales s'arrêtent de chaque côté du chœur, sans en faire le tour, dans la cathédrale du Puy, dans les églises de la Sainte-Trinité à Caen, de Bourbonne et de Serqueux dans la Haute-Marne.

— *b)* A quelle date remonte cette modification au plan basilical ?

— Peut-être est-il permis de voir un rudiment de ce dispositif dans la partie de la crypte de Chartres qui passe pour être du IXe siècle ; mais les vrais déambulatoires apparaissent un peu avant la fin du Xe siècle et sont fréquents au XIe, par exemple à la cathédrale de Valence dédiée en 1095, à celle de Nevers (1097), etc.

— *c)* Quel est le but de ces déambulatoires ?

— C'est de décharger le chœur et de permettre la circulation des fidèles pendant les offices sans y apporter du trouble.

4° *Les chapelles secondaires ou la* chorea. — *a) Leur place.* — Jusque-là, elles avaient encombré les nefs et peut-être les bas côtés; dans l'église romane à déambulatoire, on les répartit dans les absidioles que desservaient les bas côtés. Elles rayonnent autour du sanctuaire et forment autour de la croix figurée par l'ensemble du plan une espèce d'auréole symbolique à l'extérieur.

Quelques églises dépourvues de déambulatoire ont néanmoins des absidioles renfermant des chapelles et ouvrant directement sur l'abside, comme à Bourbonne.

Enfin, l'importation des nombreuses reliques recueillies en Orient ou dans les Catacombes romaines nécessitant la multiplication des chapelles, on en plaça aussi à l'extrémité des transepts, comme à la cathédrale de Langres.

b) Leur nombre. — Dans le déambulatoire, on en compte trois, ou cinq, ou davantage, mais toujours en nombre impair pour la symétrie.

c) Leur dimension. — Jusqu'au XIIIe siècle, les chapelles secondaires sont peu profondes.

5° *L'abside.* — *a) Forme.* — Dans certains monuments latins déjà et sous l'influence de l'Orient,

[1] Corblet, *Manuel élémentaire d'archéologie nationale*, p. 184, 206.

l'extérieur des absides était à pans coupés, tandis que l'intérieur était semi-circulaire; depuis le IXe siècle, on fit des absides polygonales tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Cette disposition, qui était inconnue dans nos contrées avant la période romane, facilitait la construction des arcs, arcs de fenêtres, arcades aveugles, etc.

b) Nombre. — Il n'y a généralement qu'une abside, placée au chevet. Quelquefois cependant (spécialement dans les régions des bords du Rhin) on rencontre deux absides, l'une au levant et l'autre au couchant, par exemple dans les cathédrales de Besançon, de Nevers et de Verdun.

On rencontre aussi dans le transept, presque toujours vers l'Orient, une ou deux absidioles à chaque croisillon.

6° *Les nefs.* — Dans les conditions normales, une église romane se rattachant au plan basilical amplifié compte trois nefs, comme la cathédrale de Langres, les églises de Bourbonne et de Serqueux. Quelquefois on rencontre cinq nefs, comme à Cluny, à la Charité-sur-Loire, à Souvigny et à Saint-Sernin de Toulouse. Par une exception unique, il y avait sept nefs à Saint-Hilaire de Poitiers.

On cite, dans l'autre sens, des églises à deux nefs, qui sont une exception.

Les églises de campagne n'en ont ordinairement qu'une, comme celle de Pouilly (Hte-Marne) dans sa première manière, qui se rapporte au roman primitif. Quelques-unes sont même dépourvues de transept, comme celles de Maulain et de Lécourt (Hte-Marne).

II. Plans non basilicaux. — 1° *Croix grecque.* — Dans les églises formant la croix grecque, la nef et le chœur d'une part et le transept de l'autre sont égalisés de manière à figurer les quatre bras égaux de cette croix. Où retrouve-t-on cette importation byzantine?

— Dans l'église Saint-Front de Périgueux, qui est de l'époque latine, mais qui a eu des imitations à l'époque romane pour les églises dédiées à la Sainte Croix.

2° *Transept à terminaisons circulaires.* — Des transepts à croisillons arrondis se combinèrent avec l'abside en un plan tréflé. Cette forme, aussi exceptionnelle en France qu'elle est répandue en Allemagne, se rencontre dans les cathédrales de Noyon et de Soissons.

— Quelle en est l'origine?

— M. L. Vitet pense que cette manière de construire est d'origine orientale et qu'on n'en trouve d'admirables essais que là où cette influence a été directe, comme dans les villes marchandes de la Germanie. Il se demande pourquoi une forme dont les effets sont si gracieux, qui jette tant de netteté dans les lignes de l'architecture, n'a pas été plus généralement adoptée. Serait-ce la séparation des Eglises grecque et romaine qui, en lui imprimant un caractère pour ainsi dire schismatique, aurait nui à sa fortune en Occident? Il en serait des églises à transepts semi-circulaires comme de ces églises à coupoles semées de loin en loin dans quelques-unes de nos provinces, véritables chefs-d'œuvre d'élégance, qui seraient probablement moins rares si la fidélité aux traditions latines avait permis d'en multiplier les imitations [1].

3° *Les rotondes.* — Quelques églises sont rondes: v. g. celles de Charoux (Vienne), de Neuvy-Saint-Sépulcre (Indre), de Sainte-Croix à Quimperlé, de Rieux-Mérinville (Aude); — ou octogones, comme à St-Michel d'Entraigues (Charente), etc.

On fit des rotondes simples et des rotondes à bas côtés annulaires.

— Quel est le motif qui a inspiré ce plan?

— C'est en souvenir de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem, comme le font remarquer, pour l'église de Neuvy citée plus haut, les *Chroniques* de Robert, moine de Saint-Marien d'Auxerre, et celles de Guillaume Goël, moine de Saint-Martial de Limoges [2]. Les chapelles des Commanderies des Chevaliers du Temple affectaient généralement cette forme ronde, pour la même cause.

4° *Les plans extraordinaires.* — *a)* Il nous reste à Planès (Pyrénées-Orientales) une église bizarre, vaguement triangulaire, qui doit avoir eu pour but de rappeler le mystère de la Sainte Trinité.

b) Une autre forme exceptionnelle est celle que l'on remarque dans l'église d'Aigueperse, en Auvergne, où le chœur, droit dans la première moitié, se termine par la moitié d'un décagone.

II. Orientation des églises romanes. — Les églises romanes sont toutes orientées de manière à présenter le chœur à l'orient, la façade principale à l'occident, le flanc gauche au nord et le flanc droit au midi.

— C'est la généralisation de la loi primitivement observée [3].

III. Arcs romans. — Pour franchir les vides, le constructeur roman ne recourt jamais à l'architrave. Tout au plus se sert-il, dans les portes, du linteau, habituellement protégé par un arc et soulagé par des corbeaux.

— Quels sont les arcs qu'on retrouve dans les églises romanes?

— On y rencontre l'arc en plein cintre et l'arc brisé.

1° Arcs en plein cintre. — On en compte différentes espèces:

a) Le *plein cintre régulier*: c'est la forme normale;

b) L'arc *en fer-à-cheval*: il persiste à titre d'exception;

c) L'arc *surhaussé*: c'est celui dont les retombées sont prolongées par deux verticales;

d) L'arc *surbaissé*: c'est un demi-cercle tronqué

[1] Corblet, *Manuel*, p. 206.
[2] Mallet, *Cours élémentaire d'archéologie*, t. I, p. 134. — Brutails, *Précis*, p. 57.
[3] Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale de la France*, p. 97. — Corblet, *Manuel*, p. 184. — Mallet, *Cours élémentaire*, t. I, p. 132.

plus ou moins au-dessus de son centre; il a été rarement employé;

e) L'arc *trilobé :* il est ainsi appelé parce qu'il se subdivise intérieurement en trois lobes, ou autres petits arcs. On en trouve un exemple bien conservé dans le sanctuaire de l'église de Pouilly (Haute-Marne).

2° Arc brisé. — On en compte deux espèces : l'arc en mitre et l'arc en tiers-point ou ogival.

a) Arc en mitre. — 1. *Définition.* — On donne ce nom à des arcades qui affectent la forme d'un fronton aigu.

2. *Origine.* — A quelle date et dans quel pays l'arc en mitre a-t-il pris naissance?

— Les portes primitives des maisons préhistoriques, en Grèce, comme aussi celles de quelques édifices plus soignés de l'époque mycénienne, offraient un chambranle en bois de forme triangulaire, c'est-à-dire en forme d'arc en mitre. On retrouve la même disposition pour la porte de certaines villes, par exemple à Missolonghi [1].

3. *Application.* — Où trouve-t-on l'arc en mitre dans les églises romanes?

— On en fit une heureuse application dans les fenêtres des bas côtés de l'église de Bourbonne et dans une porte de l'église de Pouilly.

b) Arc en tiers-point ou *ogival.*— 1. *Définition.* — Cet arc est formé de segments qui se réunissent sous un angle plus ou moins aigu et dont les centres sont d'ordinaire sur la ligne des naissances. Il donne un angle curviligne plus ou moins aigu, suivant que les centres sont plus ou moins éloignés l'un de l'autre. Dans chacun des segments, les lits sont normaux à la courbe; en d'autres termes, ils convergent vers le centre. Le joint placé habituellement au sommet, à la pointe de l'arc, est vertical.

2. *Avantages de l'arc en tiers-point.* — Quels sont les motifs pour lesquels il se recommande à l'attention de l'architecte?

— Ce tracé offre deux avantages appréciables. Tout d'abord, il n'a pas, comme dans le plein cintre, de rapport nécessaire entre la flèche de l'arc et l'écartement des naissances : le constructeur peut porter la clef au niveau qu'il désire.

En second lieu et surtout, il diminue considérablement la poussée des arcs. Dans l'arc à plein cintre, le segment qui développe le plus de poussée est celui qui avoisine la clef; ce segment, l'arc brisé le supprime; en un mot, il prend du plein cintre les portions les plus stables, il les rapproche et les combine. Plus l'arc est élancé et moins forte est la poussée. Il est vrai que la hauteur de l'édifice est accrue d'autant et, avec elle, le cube des pleins, des maçonneries; mais, dans la plupart des cas, cette augmentation est parfaitement compensée.

3. *Place de l'arc en tiers-point dans les églises romanes.* — On fit d'abord suivant le tracé brisé les arcs qui travaillent le plus : les grandes arcades entre nef et bas côtés, par exemple; et en dernier lieu, on donna ce profil aux arcs plus petits et moins sujets à se déformer, comme les arcs des fenêtres.

4. *Origine historique de l'arc en tiers-point.* — On trouve aussi en Grèce, à l'époque mycénienne, des portes de palais avec l'arc aigu formé d'encorbellements découpés exactement suivant le tracé d'un cintre surélevé, comme dans la porte de Thoricus. La belle porte d'Assos offre la perfection d'une baie de porte telle qu'on l'a comprise à l'époque romane : sous une décharge en arc brisé, s'abrite une baie rectangulaire, amortie par un linteau portant par deux corbeaux sur des pieds-droits [1].

Nous retrouvons l'arc brisé comme méthode de construction dans les arcades de l'aqueduc de Justinien, à Constantinople [2].

5. *Son application en France.* — A quelle époque remonte-t-elle et dans quels pays a-t-elle commencé?

— Chaque province revendique pour elle la première application de l'arc en tiers-point. Corblet a signalé l'ogive romane dans des églises du XIe siècle, comme la crypte de Nesle (Somme), dans les églises de Saint-Germer et du Coudray (Oise), etc. [3]. Anthime Saint-Paul revendique pour la Gascogne, l'Angoumois, le Poitou et le Limousin l'honneur de l'introduction lente de l'arc brisé pendant le XIe siècle. La Bourgogne s'en serait servie dès les premières années du XIIe siècle [4], comme le démontrent les églises de Bourbonne, Villars-Saint-Marcelin, Pouilly, Beaucharmoy, Maulain (Haute-Marne), etc.

6. *Sens des divers noms de l'arc brisé.* — Pour quelles raisons a-t-on appelé cet arc brisé arc en *tiers-point* ou arc en *ogive?*

Tiers-point. — Comme tant d'autres, ce mot se comprend de deux ou plusieurs façons : il a un sens vague et un ou deux plus précis. Il désigne en général l'arc brisé, la voûte « poinctue », comme disait Philibert Delorme; il désigne en particulier l'arc brisé d'un certain tracé : l'arc brisé construit sur un triangle équilatéral, ou l'arc brisé dont les centres sont séparés des extrémités de la corde par un tiers de celle-ci, de même que dans le quint-point les centres seraient séparés des extrémités de la corde par un cinquième de cette dernière. « En somme, remarque Brutails, l'emploi de cette expression prête à l'amphibologie; elle ne mérite pas la vogue dont elle jouit auprès de certains archéologues [5]. »

Ogive. — Selon M. de Saint-Andéol, l'*ogive,* dont l'ancienne orthographe est *augive,* a pour étymologie *adjuvare.* Dans l'architecture du

[1] Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art antique,* 1893, t. v, p. 508. — Cloquet, *L'art monumental de la Grèce,* 1897, p. 14.

[1] Perrot et Chipiez, p. 508. — Cloquet, p. 15.
[2] Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler,* t. I. fig. 6. — *Dict. d'arch.,* 1909, t. II, col. 1448, fig. 1779.
[3] Corblet, *Manuel,* p. 205
[4] Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale de la France,* p. 104.
[5] *Précis d'archéologie du moyen âge,* p. 262.

moyen âge, l'ogive est non pas une forme d'arc, mais une nervure, souvent en plein cintre, occupant une place et remplissant une fonction spéciale, comme nous le verrons ; mais pour une grande partie du public, l'*ogive* est l'*arc brisé*.

— Quel est le motif de cette méprise ?

— Elle vient, pense Mallet, de ce que les arêtes diagonales des voûtes romanes qui s'appelaient arcs ogives, formaient, en se croisant à la clef, des angles curvilignes aigus. Plus tard, c'est-à-dire au XIIe siècle et aux siècles suivants, on aurait donné le même nom à tout angle curviligne aigu [1].

IV. Voûtes romanes. — 1° *Nécessité de la voûte dans l'église romane.* — Le principe fondamental de l'architecture romane, c'est la substitution de la voûte de pierre à la toiture de charpente qui avait jusque-là recouvert les basiliques. Les églises de la période gallo-romaine ou barbare sont plafonnées ; celles de l'époque romane sont voûtées.

— N'y a-t-il pas des exceptions ?

— Il y eut beaucoup d'églises où la charpente du toit restait visible, ou bien n'était cachée que par un lambris. Aussi beaucoup d'églises du XIe siècle ne furent-elles voûtées que plus tard par les architectes du XIIe siècle, par exemple, les églises de Saint-Etienne et de la Sainte-Trinité à Caen, qui furent, dans le principe, couvertes de charpentes apparentes. C'est ce qui explique pourquoi encore on rencontre assez fréquemment des voûtes ogivales sur des constructions appartenant sûrement aux époques romanes, comme dans la cathédrale d'Autun, la basilique de Paray-le-Monial, l'église de Serqueux (Haute-Marne), etc.

2° *Diverses espèces.* — Quelles sortes de voûtes ont employées les constructeurs romans ?

— La voûte en berceau, la voûte d'arête et la coupole.

a) Voûte romane EN BERCEAU. — C'est, avons-nous vu, un arc prolongé, quelles que soient la génératrice ou la directrice, ou bien encore une demi-circonférence continue.

1. On la trouve dans les églises de Notre-Dame du Port à Clermont et de Saint-Savin, etc., pour *la grande nef*.

Pour donner plus de solidité à la voûte en berceau, on la partage ordinairement en plusieurs parties au moyen d'arceaux appareillés et saillants, également espacés, comme on peut le voir dans les églises d'Issoire, de Notre-Dame-la-Grande à Poitiers, de Saint Etienne à Nevers, etc.

Ces arceaux, appelés arcs doubleaux, reposent sur les piles et sont pour les voûtes, comme celles-ci pour les murs, la ligne de démarcation d'une travée.

Le doubleau prit, à l'époque romane, une plus grande importance dans l'économie de la construction : dans les monuments romains, il avait pour principale raison d'être de donner au berceau un aspect de vigueur, de briser la perspective, et d'atténuer à l'œil les déformations qu'il n'avait pas empêchées ; dans les édifices romans, il forma vraiment, avec les piles et les contreforts, une ossature destinée à soutenir l'ensemble.

— D'où vient ce nom de *doubleau* ?

— Félibien prétend que les *doubleaux* sont ainsi nommés « parce qu'ils sont d'ordinaire le double des autres nervures » de la voûte gothique. Bosc propose une étymologie beaucoup plus rationnelle : « Cet arc, dit il, doit son nom à la fonction qu'il remplit, c'est-à-dire qu'il a pour objet de *doubler* la voûte [1]. »

2. Sur *les bas côtés*, on jeta souvent des demi-berceaux, dont le galbe s'adapte mieux à la toiture en appentis qui les couvre. Les bas côtés de beaucoup d'églises romanes du centre de la France n'ont que des voûtes en demi-berceau : les arcs doubleaux par conséquent ne décrivent qu'un quart de cercle qui se prolonge inférieurement.

Certains maîtres d'œuvre eurent-ils l'idée d'utiliser ces demi-berceaux à la façon d'arcs-boutants continus pour épauler le berceau de la nef ? C'est probable, surtout dans les derniers temps. Il ne faut pas oublier toutefois que souvent ces demi-berceaux sont mal placés pour contrebuter la maîtresse voûte [2].

b) VOÛTE D'ARÊTE *romane.* — 1. *Avantages.* — La poussée continue des voûtes en berceau força bientôt les architectes à les abandonner après les avoir perfectionnées. La supériorité statique de l'arc brisé le fit appliquer de bonne heure aux voûtes romanes en berceau. Les architectes imaginent de diviser chaque travée en quatre petits voûtains triangulaires, indépendants les uns des autres, au moyen de nervures appareillées tracées en diagonale. Ces nervures, appelées *arêtes*, ont fait donner à ces sortes de voûtes le nom de *voûtes d'arêtes*. On les appelle aussi arcs diagonaux ou arcs ogives.

« Minces en largeur, mais fortes en profondeur, dit M. Ch. Blanc, ces nervures devinrent comme l'énergique armature d'une tente sur laquelle on n'a qu'à jeter une toile, de telle sorte que les quatre triangles que dessinèrent les diagonales purent être couverts par un remplissage de légère maçonnerie, semblable à un voile de pierre [3]. »

— Quelle est la forme de ces nervures de la voûte d'arête romane ?

— C'est celle d'un simple tore, ou bien celle d'un tore appliqué sur une plate-bande (Pouilly).

Un autre moyen de diminuer la poussée c'est l'invention des arcs formerets. Tout d'abord les voûtes d'arêtes s'appuyant directement sur les murs dans la maçonnerie desquels elles sont engagées, ont encore l'inconvénient de les trop

[1] Mallet, *Cours élémentaire*, t. I, p. 175. — Corblet, *Manuel*, p. 201. — Brutails, *Précis*, p. 59, 258.

[1] Brutails, *Précis*, p. 60 et 252. — Corblet, *Manuel*, p. 193. — Mallet, *Cours*, p. 153. — Lecoy de la Marche, *Le Treizième siècle artistique*, p. 29. — Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale*, p. 104. — Cloquet, *Les grandes cathédrales*, p. 77.

[2] Corblet, *Manuel*, p. 194. — Brutails, *Précis*, p. 62.

[3] Ch. Blanc, *Grammaire des arts du dessin*, p. 25.

charger et courent le danger, si les murs viennent à s'écarter, de manquer de point d'appui et de s'effondrer. Alors les architectes inventent les arcs formerets, qu'ils bandent longitudinalement d'une pile sur l'autre et sur lesquels ils font reposer deux de leurs voûtains triangulaires. Par ce moyen, les voûtes reposent uniquement sur les piles, et les murs ne sont plus que de simples clôtures, qu'à la rigueur on pourrait bâtir après coup, et même supprimer. De fait, on les supprimera plus tard pour les remplacer par des verrières.

2. *Différences entre la voûte d'arête romane et la voûte d'arête des Romains.* — Il y en a deux, l'une caractéristique et l'autre apparente ; nous commencerons par cette dernière.

Différence apparente. — Dans la voûte du moyen âge, les arêtes sont appareillées de manière à former des cintres bâtis visibles à l'intérieur du monument, tandis que dans la voûte d'arête romaine elles n'apparaissent pas.

Différence essentielle. — La voûte d'arête romaine est une croûte homogène, un couvercle d'une seule pièce, qui doit toute sa solidité à la stabilité des points d'appui et à l'adhérence ou concrétion des matériaux provenant de l'excellence du ciment que l'on employait. Le principe romain est donc un principe de stabilité inerte et passive, consistant uniquement dans la solidité des points d'appui, c'est-à-dire des contreforts et des piles portant les voûtes, et dans la cohésion des matériaux.

La voûte d'arête à nervures du moyen âge, au contraire, se compose de deux parties entièrement distinctes : l'ossature formée par les arcs doubleaux et les nervures diagonales, bâtis en matériaux appareillés, — et quatre segments triangulaires en maçonnerie, appuyés sur ces arcs doubleaux et ces nervures. Le principe des architectes du moyen âge est un principe d'élasticité et d'équilibre des forces : d'élasticité d'abord, au moyen des arcs doubleaux, des arcs diagonaux et des formerets ; d'équilibre des forces ensuite, grâce aux contreforts et aux arcs-boutants.

3. *Emploi de la voûte d'arête.* — Malgré la supériorité du système roman, les voûtes hautes et surtout les voûtes collatérales de quelques églises sont encore, au XIe et même au XIIe siècle, contruites à la façon romaine.

— Des exemples ?

— Nous les trouvons dans l'église d'Ainay à Lyon ; dans les bas côtés des églises de Saint-Etienne à Nevers, de Notre-Dame-du-Port à Clermont, d'Issoire, de Velay, de Serqueux, etc.

La voûte d'arête de grande portée exigeait ou une coupe de pierre très difficile, ou des mortiers excellents. En dehors de la Lombardie, des provinces rhénanes et de la Bourgogne, les constructeurs romans n'élevèrent que des voûtes d'arêtes de faibles dimensions et sur les bas côtés.

— La cathédrale de Langres se trouve dans les exceptions.

— On en fit également usage dans les cryptes, parce que cette voûte permet les dégagements plus haut sans augmenter l'élévation des voûtes, ce qui est capital dans les sous-sols.

4. *Apparences de la voûte d'arête romane.* — Durant le moyen âge, les voûtes d'arêtes sont généralement bombées à la clef et elles déversent dans tous les sens une partie de leur poussée (Pouilly). Une série de voûtes ainsi comprises n'a plus, comme dans les monuments romains, l'aspect d'un berceau longitudinal que pénètrent des berceaux transversaux ; c'est plutôt une succession de voûtes indépendantes, posées en file l'une devant l'autre. Le raccord est caché par un doubleau qui transmet aux supports d'angle une part de cette poussée diffuse dont il vient d'être question [1].

c) LA COUPOLE *romane.* — 1. *Lieux où on la rencontre.* — Dans les provinces du sud-ouest de la France, au lieu de la voûte en berceau et de la voûte d'arête, on emploie la voûte à coupole depuis le commencement du XIe siècle jusqu'au milieu du XIIIe siècle.

2. *D'où vient ce système de voûte et son mode d'introduction ?*

— Il vient d'Orient et fut apporté en France par les Vénitiens, qui pendant trois siècles, le VIIIe, le IXe et le Xe, furent pour ainsi dire les seuls entremetteurs de commerce entre l'Orient et l'Occident et qui, en particulier, vinrent vers l'année 989, si l'on s'en rapporte à des monuments historiques dignes de foi, établir des entrepôts très importants entre la Loire et la Dordogne [2]. Il était tout naturel que leur influence, même en architecture, alors que tout était à l'état d'essai et d'hésitation, se fît sentir sur nos architectes et les portât à adopter pour les voûtes ce mode de construction qu'ils avaient eux-mêmes emprunté aux Orientaux. Et de fait, dans le même temps que les colonies vénitiennes s'installaient à Limoges, « on commençait à vingt lieues de distance, dit M. de Verneilh, et dans une ville située sur leur itinéraire naturel, un édifice qu'on peut appeler justement vénitien, une copie de la basilique de Saint-Marc [3]. » C'était Saint-Front de Périgueux, construit à la fin du Xe siècle et pendant la première moitié du XIe. Il reproduisait Saint-Marc de Venise, commencé vers 977...

— Qui lui-même reproduisait une basilique de Constantinople élevée par Justinien dans le plus pur style byzantin [4] avec le concours d'Anthemius

[1] Mallet, *Cours*, p. 156. — Brutails, *Précis*, p. 62. — Cloquet, *Les grandes cathédrales*, p. 78. — Lecoy de la Marche, p. 27. — Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale*, p. 104. — Corblet, *Manuel*, p. 193, 214.

[2] Félix de Verneilh, *L'architecture byzantine en France*, p. 50.

[3] Félix de Verneilh, *ibid.* — *Antiquités de Limoges*, citées par M. de Verneilh.

[4] Leclercq, *Manuel d'arch. chrétienne*, 1907, t. II, p. 113. — *Dict. d'arch.*, 1908, art. *Byzance*, col. 1445.

de Tralles et d'Isidore le Jeune, et dédiée aux Saints-Apôtres.

— Les architectes des Saints-Apôtres avaient, disait-on, copié une église d'Ephèse.

3. *Place des coupoles dans les églises romanes.* — Les coupoles isolées sur le carré du transept ou sous un clocher sont fréquentes. Il est plus rare que les nefs soient voûtées d'une rangée de coupoles : tel est cependant le cas pour un certain nombre d'églises du Sud-Ouest [1].

4. *Quel est le mode de structure de la coupole romane ?*

— Isolées ou non, les coupoles sont tantôt sur pendentifs, et tantôt sur trompe.

La coupole, avons-nous vu, est une voûte formée d'une demi-sphère : la difficulté était d'établir une demi-sphère, de sa nature ronde, sur quatre pilliers carrés. Pour cela, les architectes remplissent les espaces triangulaires correspondant aux quatre angles du carré avec une maçonnerie d'appareil disposée de façon à former au-dessus de la tête des arcades une coupe horizontale circulaire, sur laquelle s'appuiera la demi-sphère ou la coupole proprement dite. Ces espaces triangulaires sont dits pendentifs et, pour cela, les coupoles construites sur ce plan sont appelées coupoles *à pendentifs*.

Quelquefois, mais rarement, la demi-sphère est portée sur des arcs ou des corbeaux en encorbellement, avec trompes ou trompillons aux angles : ce qui signifie, pour les simples mortels, une sorte de petite voûte en forme de coquille retournée faisant saillie sur les murs auxquels elle adhère [2].

5. *Quel aspect présente la coupole romane ?*

— Le galbe habituel est plus élancé que celui des coupoles orientales ; les arcs entre lesquels sont maçonnés les pendentifs, qui décrivent un plein cintre en Orient, forment ordinairement un arc brisé dans nos pays. La répartition des masses est différente, aussi bien que le rapport des arcs de soutien et l'anatomie de la construction.

La direction des plans de lit est variable : certaines de ces voûtes sont montées en tas de charge par assises horizontales ; dans d'autres, le plan des assises est normal à la courbe ; dans d'autres encore, les voussoirs des pendentifs ont en queue une crossette par laquelle ils s'accrochent au voussoir inférieur ; quelquefois la calotte supérieure est en blocage [3].

V. Charpentes romanes. — 1° *Leur existence.* — *a) Les églises romanes sans charpentes.* — Les Romains posaient les toitures à cru sur les reins des voûtes.

— Le système était simple.

— Mais il avait deux graves inconvénients. Tout d'abord, il surchargeait la voûte et augmentait les poussées. De plus, il empêchait de la surveiller : on constatait les infiltrations par les dégâts qu'elles avaient causés. Or, la gravité de ce double inconvénient s'accroissait de ce que la voûte romane était plus légère et moins étanche que la voûte romaine. Malgré cela, les provinces du Midi et l'Auvergne imitèrent sur ce point les édifices romains et ne firent pas de charpente.

— Ce système est reproduit au Sacré-Cœur de Montmartre.

b) Les églises romanes avec charpentes. — Ailleurs, on abritait les voûtes sous une charpente ; dans ce but, on surélevait les murs goutterots, c'est-à-dire cette partie supérieure des murs qui recevait les gouttières ou égouts du toit et qui portait les fermes ; grâce à cette surélévation, le tirant passait par dessus la clef de la voûte. Plus rarement, on remplaça le tirant ordinaire par un entrait retroussé, et la ferme ainsi composée enveloppa la convexité du berceau.

2° *Caractères spéciaux des charpentes romanes.* — Il ne paraît pas que la charpenterie soit redevable d'innovations importantes aux maîtres d'œuvre romans. Le principe et les pièces essentielles sont les mêmes que pendant l'antiquité. Cependant, le placement des charpentes au-dessus des voûtes constituait un problème nouveau, heureusement résolu.

L'arête du toit était composée de cercles entrelacés [1].

VI. Les supports romans. — 1° *Changements survenus dans les supports des églises romanes.* — Les changements subis par les supports romans sont d'une importance capitale. Ici, nous touchons à ces modifications du plan qui résultent de l'adoption de la voûte. Toute l'économie de la construction fut bouleversée par la nécessité d'équilibrer les voûtes sur des supports en état de résister aux poussées. Deux changements s'accomplissent aussitôt par suite de l'introduction de la voûte.

D'une part, les supports, à savoir les colonnes et les piliers, se multiplient forcément, parce qu'une voûte en pierre est une chose très lourde et très difficile à soutenir en l'air. D'autre part, et pour la même raison, les proportions du vaisseau de l'église se modifient : il s'allonge en se rétrécissant, et son plan présente déjà une grande analogie avec celui de la cathédrale du XIII^e siècle. En effet, pour faire tenir une voûte au-dessus de grandes et larges nefs, il faut à la fois augmenter les soutiens et diminuer les vides, c'est-à-dire réduire la largeur des arcades et des fenêtres. La hauteur de ces ouvertures restant la même et leur largeur étant diminuée, la proportion générale change et il en résulte une forme élancée, qui est d'abord dans le style roman à l'état rudimentaire, mais qui doit recevoir dans le gothique des perfectionnements merveilleux et voulus. Dès lors, tout tend à la verticale dans les grandes lignes de la construction, tandis que l'effet du style antique était produit par les membres horizontaux. En un mot, l'élan-

[1] Brutails, *Précis*, p. 63.
[2] Mallet, *Cours*, t. II, p. 158-160.
[3] Brutails, *Précis*, p. 64.

[1] Corblet, *Manuel*, p. 194. — Brutails, *Précis*, p. 66.

cement devient la formule générale de l'architecture religieuse. Dans chaque pays, dans chaque école, on s'ingénie à l'envi pour atteindre cet idéal, on cherche des procédés pour soutenir la voûte à une hauteur de plus en plus considérable ; car bientôt il ne s'agit plus seulement de voûter l'édifice : il s'agit de surélever cette voûte, il s'agit de dépasser en hauteur ses voisins, de s'approcher le plus près du ciel. Il y a là plus qu'une nécessité matérielle, il y a une intention, une pensée à exprimer, un symbole à reproduire.

— Voilà l'explication de la hauteur prodigieuse des nefs romanes et gothiques.

— En diminuant les vides, on devait augmenter les pleins : l'édifice fut plus étroit et plus trapu ; les piles et les murs acquirent une épaisseur inusitée.

Or, d'une part, il était impossible de pratiquer à travers ces masses encombrantes de simples percements à angle droit et, d'autre part, il était nécessaire d'assigner aux doubleaux des pieds-droits spéciaux. Les piliers furent alors découpés de ressauts, d'angles rentrants et saillants. Les arcs, grandes arcades, doubleaux et autres reçurent des complications analogues à celles des voûtes : on les fit, non plus d'un seul rouleau de voussoirs ; non plus, suivant la pratique romaine et latine, de deux rangs enchevêtrés, ou de deux rouleaux d'égale profondeur dont la tête affleurait le même plan vertical, mais d'un rang plus profond et d'un autre qui doublait intérieurement le précédent, à la façon d'un doubleau sous un berceau. Et toutes ces découpures pratiquées dans les arcs avaient leur répercussion sur les supports. Bref, au lieu des murs droits et minces, des colonnes et des piles grêles et espacées de l'architecture latine, l'architecture romane fit des murs le plus souvent puissants, des piliers vigoureux et resserrés, et tout cela fut renforcé de membrures nombreuses [1].

2° *Les diverses espèces de supports romans.* — Ils sont de deux sortes : le support isolé : piliers et colonnes ; et le support continu : murs garnis de contreforts.

A) *Le support* ISOLÉ. — 1. *Le pilier roman.* — Le pilier est, avons-nous dit, un support sans chapiteau. Quelle est la caractéristique du pilier roman ?

Caractéristique du pilier roman. — Disons d'abord d'une manière générale que la section des piles romanes varie suivant les dates et les écoles ; elle est cependant soumise à des règles générales. C'est ainsi que les piliers, d'abord simples et mal compris pour leur nouveau rôle, prennent ensuite des formes plus complexes et s'adaptent mieux aux retombées des arcs et des voûtes. Car c'est une loi de l'évolution architecturale du moyen âge, que les perfectionnements se produisent d'abord dans les voûtes et que les supports suivent la modification, quelquefois d'un peu loin, de sorte qu'il est un moment, sinon un temps assez long, pendant lequel le support répond imparfaitement à sa fonction.

Formes diverses du pilier roman. — Ne sachant quelles formes donner au pilier, les architectes ont entrepris de les essayer toutes l'une après l'autre : sections circulaires : églises de Saint-Savin, de Pouilly et de Villars (Haute-Marne) ; — sections carrées : cathédrales du Puy et de Langres ; — sections carrées cantonnées de colonnettes : cathédrale de Langres, églises de Vézelay, de Saint-Etienne à Nevers.

Pourtant leurs préférences finissent par se tourner vers le pilier cantonné de colonnettes. Celles-ci sont tantôt au nombre de deux avec simples pilastres, comme à Paray-le-Monial ; tantôt au nombre de quatre, comme à Notre-Dame-du-Pré au Mans.

Ces colonnettes sont engagées, ordinairement du moins, de moitié de leur diamètre, et quelle que soit la dimension de l'édifice, leur diamètre ne varie que de 0 m. 33 à 0 m. 42 environ ; elles sont maçonnées avec la muraille ou la pile à laquelle elles sont appuyées.

2. *La colonne romane.* — Ce qui caractérise la colonne et la distingue du pilier, c'est la forme générale cylindrique ou tronc-conique, et le chapiteau.

a) Caractéristiques de la colonne romane. — Les colonnes proprement dites, les colonnes pleines sont de dimensions médiocres ; ce sont principalement des colonnettes logées dans les angles rentrants. On ne monta guère de grosses colonnes pleines qu'entre l'abside et le déambulatoire, comme à la cathédrale de Langres.

— Les motifs de cette réserve ?

— Les travées du déambulatoire étant en forme de trapèze, il fallait les multiplier pour éviter que le grand côté n'atteignît des dimensions démesurées ; il en résultait que le petit côté était court, trop court pour qu'on pût y loger des piliers massifs et compliqués : on y mit des colonnes. On rencontre cependant, durant cette période romane, un certain nombre d'édifices où les piliers cantonnés de colonnettes alternent avec de grosses colonnes monocylindriques, comme à la cathédrale de Noyon, etc. Cette alternance est soumise à une règle générale : les parties alternantes doivent différer par leur volume, leur étendue et leur forme.

b) Diverses parties de la colonne romane. — Elle comporte trois éléments : *base*, *fût* et *chapiteau*.

Base de la colonne romane. — Il n'est pas facile d'indiquer le type ordinairement adopté pour les bases du XIe siècle. Un monument antique encore debout, un fragment mal interprété, le goût de chaque tailleur de pierre influaient sur les bases de tel monument, sans qu'il soit possible de démêler parmi tous ces exemples, d'une exécution souvent très négligée, une idée domi-

[1] Lecoy de la Marche, *Le Treizième siècle artistique*, p. 28. — Brutails, *Précis*, p. 68.

nante. Cependant, dans les centres les plus avancés, elles perdent les profils de la base antique pour en suivre de nouveaux ; elles se composent, par exemple, de deux tores d'égale grosseur, unis par une gorge et deux listels, comme à la cathédrale du Puy ; et ces profils, peu saillants, sont souvent fins et d'un galbe délicat.

Fût de la colonne romane. — Y a-t-il, comme chez les Grecs, proportion entre le diamètre et la hauteur ?

— Les architectes romans n'ont aucun souci des proportions de l'art antique : toute leur préoccupation est d'élever des colonnes massives, tantôt monolythes, comme à Langres, tantôt composées de diverses assises. Quelquefois, le fût de la colonne conserve partout le même diamètre et s'appelle pour cela *cylindrique* ; d'autres fois on le dit *fuselé*, *renflé*, en *balustre* ou *conique*, selon qu'il affecte ces diverses formes.

Chapiteau de la colonne romane. — Tant que l'on ne construisit pas de voûtes, et que la colonne eut son entablement, le chapiteau fut un simple ornement ; il ne faisait que couronner le fût de la colonne : à ce point que l'architecte grec et l'architecte romain plaçaient l'entablement d'aplomb sur le fût de la colonne, ne comptant pour rien le chapiteau. Mais quand l'entablement disparaît et que le système des voûtes est trouvé, il devient un membre absolument nécessaire : il doit, en effet, à lui seul supporter la retombée des voûtes, les colonnettes engagées n'ayant pas pour cela assez d'épaisseur. Aussi voyons-nous les architectes romans préoccupés de donner aux chapiteaux des formes et des dimensions en rapport avec leur nouvelle fonction. Toujours cubiques, ils sont plus évasés qu'auparavant et, dès lors, plus résistants. Leur tailloir, aussi toujours carré, est la plupart du temps double : l'un tenant à l'assise même du chapiteau, l'autre formant une assise à lui seul et faisant tablette saillante [1].

B) *Le support* CONTINU. — Ce sont les murs et les contreforts.

1. *Le mur roman.* — Le constructeur roman a fait des murs puissants pour résister à la charge et à la poussée provenant des voûtes. A Pouilly, les murs mesurent 0 m. 95 au portail et à la base de la tour, et 0 m. 78 dans les autres parties de l'église.

— C'est l'épaisseur des murs d'une forteresse.

2. *Le contrefort roman.* — Quel était son rôle ?

— Il a pour but de consolider le mur sur les points où la poussée agit le plus vivement.

— Et sa forme ?

— Le contrefort roman est, dans le principe, de faible relief, et les murs sont épais ; c'est dire que ce contrefort est une chaine destinée à augmenter la cohésion des maçonneries, ou même un pilastre purement décoratif, plutôt qu'un contrefort proprement dit ayant pour objet d'épauler une voûte et de contenir une poussée.

D'abord peu saillants, les contreforts deviennent peu à peu plus considérables et leur saillie ira en augmentant à mesure que l'on approche du XIIIe siècle. Tantôt très épais à la base, ils montent en deux ou trois ressauts plus amoindris l'un que l'autre jusqu'au haut du mur où ils arrivent assez minces pour ne pas dépasser la saillie de la corniche ; tantôt ils montent tout droits jusqu'au faîte, comme dans la façade de l'église de Royat, etc.

Les arcs-boutants, extrêmement rares à cette époque, ont la forme d'une arcade semi-circulaire assez massive ; ils ne doivent prendre de l'importance que lorsque les voûtes s'élèveront plus haut.

Les contreforts dans la période romane sont reliés au mur, suivant le système antique, par des blocs coudés, dont l'évidement entraîne des déchets. Ils sont appareillés en besace : dans chaque angle rentrant, si, à une assise, le bloc du mur passe derrière le contrefort, à l'assise supérieure et à l'assise inférieure le bloc du contrefort s'enfonce dans le mur [1].

VII. La corniche romane. — 1° *Nature.* — C'est un encorbellement destiné à éloigner le plus possible du plan du mur l'avancée du toit.

2° *Forme.* — Elle consiste essentiellement en une tablette saillante, qui repose sur des corbeaux, sur des contreforts, sur des arcs ou sur ces divers supports combinés [2].

VIII. Fenêtres romanes. — Nous en dirons la forme, la place et le mode de fermeture.

1° *Forme.* — *a) Mode de construction.* — Les fenêtres romanes sont pour la plupart très simples et présentent peu de variété. Ce sont toujours deux pieds-droits dépourvus de toute ornementation, portant une archivolte en plein cintre, comme dans l'église de Saint-Savin (Vienne). Ces archivoltes seules étaient parfois entourées d'un cordon mouluré, uni ou avec billettes. Cependant déjà, dans le sanctuaire, on cherchait à éviter cet excès de simplicité en plaçant sous les archivoltes deux colonnettes en guise de pieds-droits, et cela comme une sorte d'encadrement qui donnait de l'importance et de la richesse à la baie. Quelques fenêtres géminées sont surmontées d'un œil-de-bœuf ou *oculus*, plus grand qu'aux époques antérieures, et sont couronnées d'un grand arc. On voit même aux étages supérieurs des fenêtres trigéminées ; la fenêtre centrale est toujours plus haute.

L'ébrasement des fenêtres, déjà en usage dans les édifices latins, est de règle constante dans les édifices romans, à moins que le percement ne soit à reprise, à retraites successives, dont les angles

[1] Lecoy de la Marche, *Le Treizième siècle artistique*, p. 28. — Brutails, *Précis*, p. 66-71. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 149. — Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale*, p. 98-105. — *Diction. des Arts, Supplément*, p. 46. — Corblet, *Manuel*, p. 189.

[1] Brutails, *Précis*, p. 71. — Lecoy de la Marche, p. 29. — Corblet, p. 186. — Mallet, t. I. p. 139.
[2] Corblet, p. 187. — Brutails, *Précis*, p. 73.

rentrants peuvent être garnis de colonnettes. En ébrasement ou à ressauts, le percement s'élargit surtout vers l'intérieur, pour certaines contrées tout au moins. Lorsque l'étranglement est reporté dans le plan du parement extérieur, c'est une présomption d'ancienneté; dans les fenêtres du XIIe siècle, l'étranglement est plutôt vers le milieu du mur.

b) Dimensions des fenêtres romanes.— Quoique leurs proportions varient suivant la place qu'elles occupent, les fenêtres romanes sont partout d'une hauteur moyenne.

— Et leur largeur?

— Elles sont assez étroites, surtout dans le midi; on trouve aussi dans l'église de Pouilly une fenêtre du transept nord qui n'a que 0 m. 18 d'ouverture. Il est à noter toutefois que, dans plusieurs églises romanes, les fenêtres ont été agrandies plus tard tout en gardant leur forme en plein cintre; ces retouches sont faciles à constater sur place par le peu de longueur des pierres qui forment l'arcade (Pouilly).

2° *Place.* — *a) Dans les travées.* — Chaque travée a, d'ordinaire, deux fenêtres se faisant vis-à-vis et occupant le milieu de la muraille. Je dis « ordinairement, » parce que l'on trouve des églises romanes rurales, comme à Lécourt (Haute-Marne), où le mur du nord ne compte qu'une fenêtre percée après coup dans le style gothique.

Dans les églises qui ont trois nefs, généralement il y a une série de fenêtres à l'étage supérieur, que l'on appelle, en Angleterre, *clerestory*.

— Vous avez raison de dire « généralement, » car il est des églises romanes à trois nefs, comme celle de Serqueux, qui n'ont pas de *clerestory*.

b) Dans les absides. — Les absides sont terminées par des fenêtres plus grandes et plus ornées que celles des travées.

c) Dans la façade. — On trouve dans la façade une fenêtre à l'extrémité de chaque nef; mais celle du milieu est ordinairement seule ouverte.

3° *Mode de fermeture.* — *a) Absence de vitres.* — « Nombre de fenêtres romanes n'étaient pas vitrées, dit Brutails, elles ne présentent pas de feuillure. D'autres étaient imparfaitement closes de dalles ajourées, dessinant des entrelacs [1]. » C'est aussi l'opinion de Corblet : « A quelques exceptions près, les fenêtres ne recevaient pas de vitraux : ou elles restaient béantes, ou elles étaient fermées par des claires-voies en pierre, en bois ou en métal [2]. »

Cette opinion est trop absolue. De fait, rien n'empêche d'appliquer, comme on l'a fait à l'époque latine, des morceaux de verre pour combler les vides des claires-voies. On a pu aussi recourir au mortier ou au ciment pour faire l'office de feuillure et supporter les châssis portant des vitres.

b) Le vitrail historié. — Les verres de couleur furent très anciennement employés dans les fenêtres ; au Xe siècle, on faisait probablement des vitraux historiés ; peut-être en subsiste-t-il du XIe, et la technique du verrier est exposée dans la *Schedula diversarum artium* du moine allemand Théophile, qui vivait à l'époque romane [1].

IX. La rosace romane. — 1° *Forme.* — *a)* Dans le roman *primitif*, en réminiscence de l'ancien *oculus* des basiliques, on pratique souvent une ouverture circulaire dans le fronton du pignon occidental, ou dans le pignon des transepts, comme à la cathédrale de Nevers, etc. Mais jusqu'à la moitié du XIIe siècle, cette ouverture a peu de diamètre, un mètre tout au plus, et est dépourvue de rayons.

b) Dans le roman *secondaire*, les ouvertures rondes des pignons, qui jusque-là avaient été peu larges et très simples, s'agrandissent et s'embellissent peu à peu ; elles ont, à la fin du siècle, de 5 à 6 mètres de diamètre. A partir de 1150, on commence aussi à les diviser en plusieurs compartiments par de petites traverses en pierre imitant les rayons d'une roue : cathédrales de Langres et d'Angers. Cette disposition des roses ou rosaces romanes leur a fait donner le nom de *roues de sainte Catherine*.

2° *Place.* — On trouve la rosace comme décoration obligée des transepts, des façades principales, des gables, c'est-à-dire de cette partie des murs terminés en triangles, et même quelquefois au centre de l'abside [2].

X. Le triforium roman. — 1° *Sa place.* — Au-dessus des bas côtés régnaient souvent des tribunes qui ouvraient sur la grand'nef par des arcades à quatre, trois, deux et rarement une seule baie.

— Cette galerie est évidemment un souvenir de la tribune de l'ancienne basilique romaine.

2° *Nom de la galerie.* — Cet ensemble a reçu des archéologues modernes le nom de *triforium*.

— D'où vient cette appellation étrange?

— D'après quelques auteurs, le nom de *triforium* viendrait de ce que, dans le principe, chaque portion de galerie comprise dans une travée s'ouvrait assez souvent sur la nef principale par trois petites arcades, ou trois portes, *tres fores*.

Pour d'autres, on appelle *triforium*, peut-être de *transforare*, percer à travers, la série de baies par lesquelles les tribunes surmontant les bas côtés prenaient jour sur la nef et, par extension, les tribunes elles-mêmes.

Enfin, d'autres avouent ingénument ignorer le motif pour lequel ces arcades ont été appelées *triforium* par les archéologues modernes, et ce sont les plus sages [3].

[1] *Précis*, p. 76.
[2] *Manuel*, p. 188.

[1] Brutails, *Précis*, p. 166.
[2] Corblet, *Manuel*, p. 210. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 145 et 176.
[3] Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale*, p. 104. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 134. — Corblet, *Manuel*, p. 535. — Brutails, p. 76.

XI. La porte romane. — 1° *Forme.* — La porte romane est souvent faite à reprises. Quand elle est très large, un pilier central ou *trumeau* la divise en deux baies. Ce trumeau ne concourt pas à l'équilibre de l'ensemble; il soutient seulement le linteau et tympan, qui sont d'un usage constant dans la plupart des contrées. Tympan, linteau et trumeau forment un remplacement indépendant, qui se loge dans la baie de la porte à peu près comme nos châssis de menuiserie [1].

2° *Place des portes dans les églises romanes.* — La façade occidentale s'ouvrait ordinairement par trois portes; celle du centre était la plus grande et la plus belle. Quand les portes latérales n'existaient pas, elles étaient remplacées par des arcades aveugles, ou par des fenêtres quand il y avait des tours.

3° *Mode de fermeture. — a) Nature des vantaux.* — 1. Durant la période romane, comme aussi dans la précédente et la suivante, les vantaux furent parfois, surtout dans les églises de grande importance, en bronze, ou du moins en bois recouvert de lames de bronze.

— Des exemples ?

— Tels sont les vantaux, encore existants, du Dôme d'Aix-la-Chapelle, que Charlemagne lui-même fit exécuter; tels furent les vantaux de l'église abbatiale de Saint-Denis, dont deux au moins furent fondus par ordre de Suger. Mais ces vantaux en bronze, souvent couverts de bas-reliefs très riches, furent surtout usités en Italie et sur les bords du Rhin.

2. La plupart des vantaux français furent en bois. Ils étaient composés de planches en chêne très épaisses, assemblées soigneusement entre elles et clouées ou plutôt boulonnées sur un châssis, dont les pièces étaient très solidement emboîtées l'une dans l'autre. Malheureusement pour l'élégance de cette sorte de vantaux, les châssis d'ailleurs très massifs étaient ordinairement apparents à l'intérieur des églises. Au contraire, à l'extérieur, les planches étaient épanelées avec beaucoup de soin, ou même marouflées au moyen de peaux d'animaux peintes de différentes couleurs, surtout en rouge ou en bleu [2], comme on peut le voir dans les portes des chapelles de Saint-Gilles et de Saint-Martin, et dans la cathédrale du Puy.

De plus, il en est qui sont ornées de sculptures en bois taillées dans la masse ou rapportées après coup, par exemple la porte de l'église de Voulte-Chilhac (Hte-Loire).

b) Les pentures en fer des vantaux romans. — 1. *Leur utilité.* — Les pentures en fer avaient une raison d'utilité : les unes servaient à rendre les planches plus solidaires les unes des autres, les autres à suspendre les vantaux aux pieds-droits des portes. C'était aussi un motif d'ornementation.

[1] Brutails, *Précis*, p. 76.
[2] Théophile, *Diversarum artium schedula*, lib. I, cap. XVII.

— Comment cette ferronnerie fut-elle traitée ?

2. *Mode de travail des pentures romanes.* — Ces pentures, quoique primitives, attirent l'attention autant par une certaine élégance qu'elles ont déjà, que par la difficulté du travail qu'elles présentent : car elles sont toutes en fer forgé, et les moyens d'exécution connus alors étaient très restreints : exemples, les portes des églises de Saint-Julien à Brioude, de Pallade (Pyrénées-Orientales), de Chablis (Yonne), etc.

A l'origine, on fit seulement des bandes plates qui s'allongent horizontalement sur les ais du vantail où elles sont fixées; des traverses secondaires alternent quelquefois avec elles. Là, tout le système de décoration est rudimentaire, ou, pour mieux dire, n'existe pas. Un peu plus tard, aux pentures droites on ajoute des appendices isolés de forme circulaire, figurant comme des espèces de grands C. La pénurie des moyens et l'habileté dans l'exécution forcent le ferronnier à user de toutes les ressources. C'est ainsi qu'il a combiné l'agencement des clous et les fait servir au décor. Vers cette époque, on tente les premiers essais d'ornements; les extrémités des barres et des tiges sont chargées de petits fleurons; on y joint, sur tout le développement, des espèces de volutes en nombre indéfini; et, pour accroître ce décor, on va même jusqu'à inventer des combinaisons de bandes métalliques représentant des figures de triangles, de cercles, etc.

Jusqu'ici le fer n'est encore employé que comme bande plate, mais contourné parfois, afin de produire la variété. Un système de gravure obtenu à l'aide du refoulement vient toutefois s'ajouter à la décoration générale. Telle fut la première phase.

La seconde phase semble s'ouvrir par une modification qui, grâce aux perfectionnements, conduisit le praticien aux plus beaux résultats de son art : je parle du modèle. La partie apparente des barres de fer abandonne la forme plate et reçoit du ferronnier une forme angulaire, plus ou moins obtuse, qu'il lui donne au marteau, et cette nouvelle forme est bientôt appliquée à tous les ornements. Encore quelques pas et l'art va produire des travaux dignes du nom d'*œuvres;* mais auparavant il lui faut encore passer par des essais divers et savoir, à l'aide de l'estampe et du marteau, produire des fleurons ou quelques autres imitations d'objets pris dans la nature, par exemple, les portes de l'église de Vézelay, de Saint-Trophime à Arles, d'Orcival (Puy-de-Dôme), etc. Ces essais se font avec plus ou moins de succès pendant le XII^e^ siècle; mais pour qu'ils arrivent à la perfection, il leur faut la main habile des ferronniers du XIII^e^ siècle.

— Quel est le sens précis du mot *estampe ?*

— On appelle *estampe,* ou *étampe,* un coin d'acier bien trempé, sur lequel est gravé en creux ou modelé en relief l'ornement que l'on veut reproduire sur le fer. Ce fer, chauffé au rouge et rendu ainsi plus malléable, est placé sous l'es-

tampe, dont il reçoit l'empreinte par le moyen de coups de marteau multipliés, appliqués sur celle-ci [1].

XII. Porches romans. — 1° *Leur existence.* — Jusque vers le milieu du XII^e^ siècle, on ne concevait pas une église paroissiale, conventuelle ou cathédrale, sans un porche, au moins devant l'entrée majeure. L'usage de ces porches s'est conservé jusqu'au XIII^e^ siècle, où ils semblent avoir été remplacés par de simples portails.

Parmi les porches annexés aux monuments romano-ogivals, il en est qui sont postérieurs à l'église, comme à Pouilly, où devant une nef de la première période romane construite sans appendice on a annexé un porche au XIV^e^ siècle.

2° *Caractère architectonique.* — Il n'y a pas de type arrêté pour la construction des porches romans. Les uns, principalement dans la Normandie, l'Ile-de-France, la Bourgogne, sont fermés latéralement; les autres, en particulier dans le Centre et le Midi, sont ouverts sur trois de leurs côtés. Il en est qui sont surmontés d'une salle ou d'une tribune qui donne sur l'église.

Dans certaines églises, ils prennent les proportions d'un monument : bâtis en pierre, avec voûtes, collatéraux et tribunes, fermés de tous côtés avec une porte d'entrée, ce sont comme de véritables églises précédant l'église. C'est pour cela que Viollet-le-Duc les appelle *antéglises*.

— Quelle dimension ont les porches romans?

3° *Dimension.* — Ces porches qui n'étaient précédemment que de simples portiques, peu profonds, prennent maintenant de plus grandes proportions, par exemple dans les églises de Saint-Savin (Vienne), de Saint-Benoît-sur-Loire (Loiret), de Moissac (Tarn-et Garonne), etc. Il est des *narthex* grands comme des cathédrales. Le porche de l'église de Vézelay compte trois travées et a 25 mètres de longueur sur 21 mètres de largeur; il possède une tribune donnant par une large ouverture sur la nef principale. Celui de Cluny était divisé en six travées et n'avait pas moins de 35 mètres de longueur sur 23 de largeur et 33 de hauteur.

4° *Destination.* — Le porche roman servait à des buts divers :

a) D'abord, l'architecte avait en vue la *décoration* de l'édifice, qui se trouvait complétée par l'adjonction d'un porche.

b) Le porche avait un but *utilitaire* : défendre l'entrée de l'église contre les injures de l'air.

c) Il avait un *double* but *religieux*. Comme la pénitence canonique demeura en usage jusqu'au XII^e^ siècle, il est probable que les porches servaient d'*abri aux pécheurs publics* durant les offices. Dans les églises monastiques, les porches auraient été l'*église des étrangers*, qui n'étaient que rarement admis dans les abbatiales.

d) Les porches servaient aussi aux seigneurs laïques pour *rendre la justice*. On en a la preuve dans une foule de témoignages dignes de foi. De plus, on lit en tête de beaucoup d'actes judiciaires cette formule : *inter leones*. De là cette expression commune au moyen âge, *sedere inter leones*, qui signifie faire office de juge, ou rendre la justice entre les lions. De fait, les colonnes qui portent l'arcade de l'entrée d'un certain nombre de porches, principalement dans le Midi, reposent sur deux lions, par exemple dans les églises de Saint Trophime à Arles, de Saint-Gilles (Gard), de Saint-Sauveur à Dinan, dans la cathédrale du Mans, etc.

e) Quelques porches romans, armés de mâchicoulis et de créneaux, offrent une véritable *défense militaire* [1].

XIII. Les clochers romans. — 1° *Leur existence.* — A dater du XI^e^ siècle, toutes les églises, grandes et petites, ont des clochers.

2° *Nombre et emplacement.* — Toutes les provinces n'adoptent pas les mêmes dispositions pour le nombre des clochers et la place à leur donner. Dans certaines provinces méridionales, dans le sud-ouest notamment, on rencontre des clochers isolés, les maîtres d'œuvre hésitant à les faire entrer dans le plan général de l'église, ou ne leur donnant qu'une minime importance. Dans d'autres provinces, comme l'Auvergne et le Centre qui, pendant la période romane, sont en avance sur le nord et sur l'ouest, on plante les clochers d'abord sur la rencontre des transepts avec la nef et sur la façade. Ailleurs, comme dans les provinces françaises proprement dites, on place les clochers en avant des nefs et dans les angles des transepts.

3° *Style.* — Un clocher comporte une *tour* et un *couronnement*.

a) Tour des clochers romans. — Elle se décompose en deux parties bien distinctes : la *base* et le *beffroi*.

1. *Bases.* — Le clocher roman primitif est le plus souvent carré ; on rencontre cependant la forme circulaire.

Toutes les tours antérieures au XIII^e^ siècle qui sont placées aux façades présentent l'aspect de tours fortifiées, au moins dans leur partie inférieure, par exemple à Saint-Savin à Créteil, aux églises de Saint Germain-des-Prés à Paris, de Saint-Philibert à Tournus, etc. A la tour de Saint-Savin, on aperçoit même de longues ouvertures destinées à la manœuvre d'un pont-levis. A peine ces tours ont-elles quelques fenêtres, ou plutôt quelques meurtrières très étroites.

2. *Le beffroi.* — A proprement parler, un *beffroi* est un ouvrage en charpente destiné à porter les cloches elles-mêmes et permettant de les mettre en mouvement. La partie supérieure de la tour destinée à recevoir les cloches et pour cela appelée *beffroi* par extension est percée de fenêtres nombreuses, afin de permettre au son des cloches de se répandre plus loin et plus facilement. Ces fenêtres,

[1] De Gailhabaud, *Architecture du V^e^ au XVII^e^ siècle*, t. II. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 160 et 196.

[1] Brutails, *Précis*, p. 57. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 147. — Corblet, *Manuel*, p. 209.

ordinairement géminées, ont leur cintre appuyé sur des colonnettes et entouré dès à présent de belles archivoltes. Elles ont même souvent au-dessous d'elles un rang d'arcatures aveugles.

b) Couronnement des clochers romans. — Il varie avec les églises et comporte différents types qui peuvent se ramener à trois : *toiture avec charpente, pyramide en pierre, mur ajouré.*

1. *Toiture avec charpente.* — On rencontre fréquemment sur les clochers des couvertures en charpente à deux ou à quatre versants.

2. *Pyramide en pierre.* — Les premières flèches de pierre étaient à quatre pans et médiocrement aiguës. Le douzième siècle allongea et compléta la silhouette. Dans l'ouest, les clochers carrés sont coiffés d'une flèche conique, ordinairement renflée et couverte d'imbrications qui sont dirigées vers le haut. Dans le centre et le nord, les clochers sont carrés à flèche octogonale, et fréquemment précédés d'un ou deux étages octogonaux : flèche et étage sont plantés de telle sorte que le milieu du carré correspond tantôt à un angle, tantôt à une face de l'octogone. Ces étages supérieurs et la flèche sont parfois ajourés de fenêtres à galbe très développé, ou bien ils sont entourés de quatre clochetons, que le peuple, en son langage imagé, a appelés les *filloles*.

— Comment arriver à établir une flèche octogonale sur une tour carrée ?

— Pour avoir une flèche octogonale, on jette des trompes sur les angles du carré ; puis, sur l'octogone ainsi obtenu, on bâtit une flèche à huit pans en maçonnant au-dessus de chaque trompe un clocheton, qui répond à un double but : masquer la transition du carré à l'octogone, et lester les trompes pour les assurer contre le glissement provoqué par les pesées obliques de la voûte. Afin de ramener ces pesées vers la verticale, on construit généralement les flèches en tas de charge.

Une remarque qui n'est pas sans intérêt, c'est que les clochers jumeaux, qui se multiplient à cette époque, sont ordinairement d'inégale hauteur.

— Cette singularité, condamnée par l'architecture, doit avoir un motif *spirituel ?*

— On a voulu par là, dit-on, symboliser dans la tour la moins élevée le pouvoir *temporel*, et dans la tour la plus élevée le pouvoir *spirituel*.

— Comment se terminait la flèche des clochers romans ?

— La coutume de surmonter les clochers d'un *coq* est très ancienne, bien qu'on ne puisse en déterminer l'origine d'une manière absolue ; il est constant qu'elle existait au XIe siècle.

3. *Mur ajouré.* — Bien des églises rurales eurent un clocher plus modeste, qui pouvait être réduit à un simple mur ajouré de baies, dans lequel se balancent les cloches : c'est le *clocher-arcade*. Il est généralement formé du prolongement de la façade [1].

— C'est peu compliqué et modeste !

[1] Mallet, *Cours*, t. I, p. 171 et 207. — Brutails, *Précis*, p. 64 et 76. — Corblet, *Manuel*, p. 188 et 207. — Anthime Saint-Paul, *Histoire monumentale*, p. 102.

XIV. La tour-lanterne romane. — 1° *Emplacement.* — Dans les basiliques, la tour-lanterne était placée sur la croisée du transept, point qui correspond à l'intersection de la nef et du transept. On retrouve à la même place, durant toute la période romane et même, en certaines contrées comme la Normandie, jusqu'au XVIe siècle, une tour appelée *lanterne*.

2° *Architecture.* — Les clochers centraux romans se composent, dans leur partie inférieure, d'une petite tour, habituellement à huit pans, qui repose, au moyen de trompillons, sur les quatre piliers du chœur ; puis, au-dessus de celle-ci, d'une coupole également octogonale ; enfin, à l'extérieur, ils sont couronnés par un toit, plus ou moins élancé, quelquefois à huit pans. On peut citer comme exemples le clocher central de l'église d'Issoire, ceux des églises de Notre-Dame du Port à Clermont, de Saint-Nectaire (Puy-de-Dôme), etc.

Comme leur intérieur, laissé vide jusqu'au sommet de la coupole, est apparent du pavé du chœur et que leur partie inférieure est en outre toujours percée de deux ou trois étages de fenêtres qui y jettent beaucoup de lumière, ils contribuent à donner de l'élévation et de l'élégance au vaisseau entier [1].

XV. Les cryptes romanes. — 1° *Existence.* — Les églises latines avaient des chapelles souterraines, que l'on appelait *cryptes*. On a creusé des cryptes tant que l'architecture romane a régné ; au contraire à peine pourrait-on citer quelques cryptes postérieures au XIIe siècle.

2° *Emplacement et dimension.* — Les cryptes romanes sont généralement placées sous le chœur. Dans ce cas, parfois, pour les éclairer, on surhausse l'aire du chœur : dans cet exhaussement, en effet, on pouvait ouvrir de petites fenêtres qui laissaient pénétrer à l'intérieur la lumière du dehors.

Dans d'autres cas, les cryptes s'étendent sous le bâtiment tout entier et forment de veritables églises souterraines. Une des plus vastes est celle de Notre-Dame de Boulogne, qui mesure plus de cent mètres de longueur. Elle comprend trois nefs, un chœur, des transepts, des chapelles latérales et absidiaires. Celle d'Issoire est accompagnée de cinq chapelles.

3° *Architecture.* — Les cryptes romanes du XIe siècle sont généralement d'une grande simplicité ; leur hauteur est toujours la même et compte trois à quatre mètres du sol à la voûte.

Celles du XIIe siècle sont ordinairement plus vastes et plus ornementées. Leur voûte, plus savamment conçue, est ordinairement soutenue par des colonnes cylindriques, disposées sur deux ou quatre rangs, dont les chapiteaux sont parfois habilement sculptés.

[1] Emile Male, *Le style roman*, dans le *Musée d'art*, d'Eugène Müntz, t. I, p. 79. — Mallet, *Cours*, p. 172.

Dans un certain nombre de cryptes, par exemple à Notre-Dame-du-Port à Clermont, à Saint-Gilles dans le Gard, etc., il existait des puits dont les eaux étaient souvent considérées comme miraculeuses.

— Quelles sont les plus belles cryptes romanes qui nous restent ?

4° *Exemples.* — Parmi celles du XIe siècle, on cite comme les plus curieuses, les cryptes des cathédrales de Chartres et de Bayeux ; des églises de Saint-Florent-le-Vieil à Saumur, de Saint-Eutrope à Saintes, de Saint-Bénigne à Dijon ; des églises de Ham et de Nesle (Somme), etc.

Pour le XIIe siècle, on a les cryptes de la cathédrale de Bourges, des églises de Vézelay, de Saint-Gilles (Gard), de Saint-Paul à Issoire, de Saint-Laurent à Grenoble, etc.

XVI. Les églises romanes fortifiées. — 1° *Existence.* — La preuve de leur existence ressortira de ce que nous allons dire. Pour justifier cette manière de construire, il me suffit de rappeler que dans ces périodes du moyen âge, si tourmentées par les incursions normandes et par les querelles des seigneurs entre eux, l'église, qui était le monument de tous, servait, au besoin, de lieu retranché et devenait le dernier abri pour les habitants d'une contrée entière.

2° *Mode de fortification des églises.* — C'étaient les fortifications militaires de l'époque, c'est à-dire les créneaux, les mâchicoulis et les meurtrières.

— Comment organisait-on la défense ?

— Parfois c'étaient des châteaux séparés que l'on adjoignait aux églises. D'autres fois, l'église elle-même était fortifiée toute entière, comme à Royat, ou simplement sur sa porte occidentale, comme à Pouilly, ou par sa tour, comme à Saint-Savin, etc.

— Comment cet usage a-t-il disparu ?

3° *Disparition.* — Cette pratique donna lieu à des abus que les conciles essayèrent de réprimer. Voici le canon 9 du concile d'Avignon de 1099, qui donne le remède et les motifs pour lesquels on l'applique : « Les châteaux et fortifications que l'on avait, en quelques endroits, joints aux églises étant devenus des retraites de voleurs et des lieux d'abomination, le concile ordonne de les démolir, à l'exception des fortifications nécessaires pour repousser les païens, *nisi forte ad repellendam instantiam paganorum* [1]. »

XVII. L'enceinte du droit d'asile dans les églises romanes. — Le droit d'asile dans les églises est affirmé comme ancien dès le IVe siècle par les conciles. Le pape Nicolas Ier confirma ce droit pour l'intérieur des églises, et des coutumes locales l'étendirent à un espace de quarante pas autour des cathédrales et de trente autour des autres églises.

[1] Guérin, *Les Conciles*, t. II, p. 386. — Mallet, *Cours*, t. I, p. 171. — Corblet, *Manuel*, p. 207 et 209.

— Comment les reconnaissait-on ?

— Ces espaces privilégiés, qui portaient le nom de *Salvitates*, *Immunitates*, étaient entourés de murs ou désignés par des croix [1].

LITURGIE

Q. — 1° Notre Ordo a été approuvé en 1902, et saint Séverin, abbé, double majeur, placé le 11 février. Ne pouvant plus y fixer l'Apparition de Lourdes, qui n'est que secondaire, et, à cause des Saints de notre Ordre, n'ayant point de jour libre jusqu'au 14 mars, c'est là que nous avons pensé devoir fixer la fête de l'Apparition. Est-ce bien ?

2° La fête des Sept Fondateurs est fixée, dans notre Ordo, au 21 février. A cause du décret fixant le 12 février comme leur jour *quasi natalis*, devons-nous les ramener au 12, et renvoyer de là S. François de Sales qui y était fixé ?

Si oui, faut-il fixer S. François de Sales au 21 février tout simplement, ou bien le mettre au 14 occupé par S. Ignace, remettre celui-ci au 15 occupé par S. André Corsini et ainsi de suite, c'est-à-dire déplacer tous les saints de la semaine ?

3° *Prima die non impedita* de chaque mois, nous avons l'office de la Commémoraison de S. Augustin, sous le rite double. Y a-t-il un décret qui défende cet office en Carême et dans le temps de l'Avent ? Un ancien Ordo le prétendait.

4° Jusqu'à présent nous avons fait le 22 juin l'office de S. Louis de Gonzague, le 21 étant occupé par S. Raymond, évêque, de notre Ordre. S. Paulin ayant l'office double, d'après le nouveau décret, je pense bien que S. Louis devra être fixé au 23. Ai-je raison ?

R. — Ad I. Il est de règle que, à rit égal, une fête primaire l'emporte sur une fête secondaire, même plus digne. (Rubr. gén. du Brév., tit. X, n. 6). En conséquence, S. Séverin gardera son siège le 11 février, et l'Apparition de la Sainte Vierge, fête d'ailleurs plus récente, sera renvoyée conformément aux Rubriques. (S. R. C., 21 nov. 1893, n. 3811).

Mais où renvoyer cette fête avec son office ? Au 21 février qui est, comme nous allons le voir ad II, le premier jour libre dans votre Ordo.

Ad II. Il est sûr que depuis le 8 janvier 1908, le 12 février est devenu le jour quasi-natal des Sept Fondateurs. Comme d'autre part vous n'avez dans votre Ordo ce jour-là qu'un saint n'étant pas dans son siège propre et que dès lors il doit céder la place à toute fête de 9 leçons qui est dans son jour propre, il s'ensuit que le 12 février vous ferez

[1] Duballet-Tachy, *Traité des choses ecclésiastiques*, 1902, p. 54, n. 87. — De Luca, *De Rebus*, n. 301. — Wernz, *Jus Decretalium*, 1908, t. III, n. 448. — Corblet, *Manuel*, p. 183.

Pour la question archéologique, outre les ouvrages cités déjà : De Caumont, *Abécédaire*. — Camille Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, 1902, t. I. — De Lasteyrie, *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Archéologie du moyen âge*, 1886. — Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné d'architecture*. — Auguste Choisy, *Histoire de l'architecture*, 1899, t. II. — Louis Courajod, *Leçons professées à l'Ecole du Louvre*, 1899-1903.

désormais l'office des Sept Fondateurs, avec renvoi de S. François de Sales à une date ultérieure.

Mais à qui réserver le 21 février où l'on fêtait les Sept Fondateurs, et qui est devenu jour libre depuis qu'ils sont rentrés en possession de leur siège propre? Est-ce à l'Apparition de Lourdes, ou à S. François de Sales, qui se trouvent en fin de compte sans place dans votre Ordo ? Vous n'avez pour le moment qu'à suivre à ce sujet la règle générale des translations ordonnant de préférer avant tout la fête de rit plus élevé à celle de rit moins élevé, quoique primaire ; et par conséquent le 21 février sera le jour *assigné* de l'Apparition, et S. François sera replacé le 14 mars, c'est-à-dire à la suite des autres sièges déjà perpétuellement occupés (quoique les saints n'y soient pas dans leur jour propre), afin d'éviter, en somme, de trop grands bouleversements dans votre Ordo.

J'ai dit que vous n'aviez *pour le moment* qu'à vous en tenir à cette solution, en attendant que vous procédiez à la refonte générale et complète de votre calendrier perpétuel. Car d'après les décrets du 22 août 1744, n. 2378, ad 4, et du 21 nov. 1893, n. 3811, ad 4, ce n'est là que des sièges d'attente, et quand vous remanierez tout votre calendrier, il vous faudra suivre pour la permutation : 1° l'ordre des grades, en commençant par les plus élevés ; 2° à rit égal, la qualité, en commençant par les fêtes primaires ; 3° à qualité égale, la dignité ; 4° enfin, à dignité égale, l'ordre dans lequel les fêtes sont empêchées, en commençant par les premières.

Dans ce cas, le 1er jour sera pour l'Apparition, le 2e pour S. François, le 3e pour S. Ignace, le 4e pour S. André Corsini, etc. (Cf. *Ami* 1902, p. 706).

Ad III. L'indult apostolique qui concède à votre Ordre la faculté de célébrer le 1er jour non empêché de chaque mois l'office de la Commémoraison de S. Augustin, ne vous autorise point pour cela *ipso facto* à le réciter pendant le Carême et l'Avent ; mais il faut que mention expresse de cette faveur soit faite dans l'indult pour pouvoir en user dans ces saints temps. (S. R. C., 20 mars 1706, n. 2166, ad 1 ; 20 mars 1869, n. 3197, ad 1). Et encore, dit un autre décret du 22 juin 1895, n. 3861, ad II, doit-on faire exception pour les féries d'Avent du 17 au 24 décembre, le mercredi des Cendres, et les féries du Temps de la Passion qui excluent toutes ces sortes d'offices, nonobstant toute coutume contraire. (S. R. C., 22 juin 1895, n. 3861, ad 2).

Relisez donc votre indult et voyez, d'après les principes que nous venons de rappeler, ce qu'il vous est permis de faire.

Ad IV. Pas de difficulté. S. Paulin étant dans son jour propre le 22 juin doit y rester, et S. Louis de Gonzague, qui n'y a jamais eu qu'un siège d'emprunt, doit le quitter et être renvoyé au lendemain 23.

Q. — 1° Les membres des Congrégations qui ont un Ordo propre sont néanmoins obligés de célébrer sous le rite double de 1re classe sans octave le patron de lieu ou du diocèse. Cette fête est-elle pour eux fête primaire ou secondaire ?

2° Le Martyrologe romain donne parmi les saints du 23 juin saint Prosper d'Aquitaine, évêque de Riez en Provence. J'ai consulté un prêtre du diocèse de Digne qui m'assure que c'est une erreur du Martyrologe et que l'on n'a jamais compté un saint du nom de Prosper parmi les évêques de Riez.

Où pourrait-on trouver une notice sur saint Prosper d'Aquitaine ?

R. — Ad I. Le patron de lieu ou du diocèse est fête primaire pour tous ceux qui sont tenus d'en faire l'office. (Cf. catalogue des fêtes primaires et secondaires, n. 3810). La seule différence entre les séculiers et les réguliers, c'est que les premiers la célèbrent avec octave et les autres sans octave. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3863, ad I).

Ad II. Vous trouverez la vie de saint Prosper d'Aquitaine dans les *Petits Bollandistes*, où on lit que tout porte à croire qu'il ne fut ni évêque, ni même prêtre, et qu'il ne faut pas le confondre avec Prosper évêque de Riez et prédécesseur de saint Maxime, ni avec Prosper évêque de Reggio et successeur d'Helpidius.

Dom Ceillier dit aussi dans son *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, tome x, ch. 12, qu'on n'a pas de preuve qu'il ait jamais été admis dans le clergé. Le pape Gélase, Gennade, saint Fulgence et Cassiodore, qui parlent de ses écrits, ne le qualifient ni diacre, ni prêtre, ni évêque, et de la sorte, ajoute le même auteur, on peut rejeter sans scrupule tout ce qu'on trouve de son épiscopat, soit dans Ughellus, soit dans Trithème, ou dans quelques autres écrivains très éloignés de son temps [1].

Enfin, d'après Baillet, quoique les auteurs des Martyrologes romains et français le qualifient évêque comme font beaucoup de gens, et établissent son culte tantôt à Reggio en Italie et tantôt à Riez en Provence, il faut reconnaître néanmoins que ni l'une ni l'autre de ces deux villes n'a pas plus de droit sur lui que le reste de la chrétienté : étant très certain qu'il ne fut jamais évêque, et très probable qu'il n'eut jamais d'habitudes particulières à Riez, et moins encore à Reggio. (*Vies des Saints*, t. II).

Ce problème historique est donc un de ceux dont le dernier mot appartient à l'Eglise, en raison du changement que la solution peut apporter au Martyrologe romain.

Q. — Pourquoi placer dans le Bréviaire le titre des leçons de l'Ecriture avant la 1re leçon, celui des sermons ou traités fournissant les leçons du 2e Nocturne avant la 4e, et celui de l'homélie avant la 7e ?

R. — 1° Il semble que les leçons de chaque Nocturne (Ecriture, sermon, homélie) étant habituellement l'œuvre du même auteur, il est plus

[1] L'abbé Bauzon, dans sa nouvelle édition des Œuvres de Dom Ceillier, n'en met pas moins en note : « La tradition constante de l'Eglise de Reggio dans l'Emilie, veut que saint Prosper ait été évêque de cette ville, et on l'y honore comme tel, ainsi qu'à Limoges depuis 1838. »